المذهَبُ الذّاتي

في نَظَرِيَّةِ المَعْرِفَةِ



السيّد كمال الحيدري

المذهب الذاتي

في نظرية المعرفة

السيد كمال الحيدري

المذهب الذاتي في نظرية المعرفة

تأليف:	السيّد كمال الحيدري
منشورات:	دار فراقد
الطبعة الثانية:	١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م
المطبعة:	ستاره
الكمية:	٣٠٠٠ نسخة
السعر:	٣٥٠٠ تومان

دار فراقد للطباعة والنشر

إيران ـ قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

من السمات البارزة التي تميّزت بها الفلسفة الغربية في القرون الأخيرة إسهاماتها الأساسية في مجال نظرية المعرفة، ونعني بها تناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس، ومحاولة استكشاف الركائز الأوّلية للكيان الفكري الجبّار الذي تملكه البشرية، والإجابة بذلك عن هذا التساؤل: كيف نشأت المعرفة عند الإنسان وكيف تكوّنت حياته العقليّة بكلّ ما تزخر به من أفكار ومفاهيم، وما هو المصدر الذي يمدُّ الإنسان بهذا السيل من الفكر والإدراك؟

وتنبع أهمّية هذا البحث من خلال أنه يؤسّس للرؤى الكونية التي يملكها الإنسان عن الوجود بمفرداته الأساسية: اللّه، العالم، الإنسان، والتي تنبثق منها الأيدلوجيات المتعدّدة التي تزخر بها الحياة الإنسانية.

ببيان آخر: إن اختلاف الأيدلوجيات في المجتمعات البشرية والتي أدّت إلى اختلافهم في الأهداف والغايات التي ينبغي الوصول إليها وكذلك في الوسائل المؤدّية لتحقيق تلك الغايات إنما تنبثق من تعدّد

الرؤى الكونية التي تنطلق منها هذه الأيدلوجيات. لكن سلسلة هذه التساؤلات لا تقف عند هذا الحدّ وإنما يُطرح تساؤل آخر هو: لماذا اختلفت الرؤى الكونية فيما بينها؟ والجواب: إن ذلك ينبع من المناهج المعرفية التي اتّبعتها المدارس الفكرية المختلفة لاستكشاف حقائق هذا العالم. وبهذا نقف على الدور الأساسيّ الذي تلعبه نظرية المعرفة في الكشف عن الرؤى الكونية.

والمتتبّع لهذا اللون من البحث قد لا يجد له عنواناً خاصّاً في كلمات كثير من علماء المسلمين، إلا أن هذا لا يعني عدم امتداد بحوثهم لطرح مسائلها متفرّقة هنا وهناك. وهذا ما نجده في أبواب مختلفة من أبحاثهم الفلسفية والكلامية والأصولية. فعلى سبيل المثال نجد أن البحث الأصولي عرض لهذا المجال بشكل عميق وواسع من خلال البحث الذي دار بين الأخباريين والمجتهدين، والذي كان ومايزال يتمخض عن أفكار جديدة في هذا الحقل.

قال أستاذنا الشهيد الصدر قدّس سره عن تاريخ هذا البحث: «وقد مُني علم الأصول بعد صاحب المعالم بصدمة عارضت نموّه وعرّضَته لحملة شديدة وذلك نتيجة لظهور الحركة الأخبارية في أوائل القرن الحادي عشر على يد الميرزا محمد أمين الاسترآبادي المتوفى سنة ١٠٢١هـ واستفحال أمر هذه الحركة بعده وبخاصّة في أواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر. وقد قُدّر للاتجاه الأخباري في القرن الثاني عشر أن يتّخذ من كربلاء نقطة ارتكاز له، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والأصول نشأت في كربلاء أيضاً على يدر رائدها المجدّد الكبير محمد باقر البهبهاني المتوفّى سنة ١٢٠٦هـ .

وقد نصبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخبارية والانتصار لعلم الأصول حتى تضاءل الاتجاه الأخباري ومُني بالهزيمة، وقد قامت هذه المدرسة إلى صفّ ذلك بتنمية الفكر العلمي والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى حتى أن بالإمكان القول بأنّ ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحقّقون الكبار قد كان حدّاً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول»[1].

محاولة الصدر في الأسس المنطقيّة للاستقراء

وقد تعرّض السيد الصدر ضمن أبحاثه الأصولية لدى مناقشته للأخباريين في مدى حجّية البراهين العقلية، إلى نمط التفكير المنطقيّ الأرسطيّ ونقَده بما لم يسبقه به أحد، وبعد ذلك طوّر من تلك الأبحاث وأكملها وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية فأخرجها باسم كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء». وهذا ما أكده الصدر في تقريرات بحثه الأصولي حيث قال: «إن طريقة تولّد المعارف البشرية حسبما يصوّرها المنطق الصوري أن الفكر يسير دائماً من معارف أوّلية ضروريّة هي أسس المعرفة البشرية إلى استنباط معارف نظرية جديدة بطريق البرهان والقياس التي يحدّد صورتها علم المنطق، فأيّ خطأ يفترض إن كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه، وإن كان في مادّة القياس، فإن كانت المادّة أوّلية فلا مجال لوقوع الخطأ فيها وإن كانت ثانوية مستنتجة فلا محالة تكون مستنتجة من برهان وقياس، فينقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى خطأ

يكون في الصورة، لأنّ المعارف الأوّلية لا خطأ فيها بحسب الفرض؛ لكونها ضرورية، وقد اصطلح عليها في الفكر البشري بمدرَكات العقل الأوّل، وعلى المعارف المستنتجة منها بمدرَكات العقل الثاني.

إلا أن هذا التصوّر أساساً غير صحيح على ما شرحناه مفصلاً في كتاب "الأسس المنطقية للاستقراء" فإنّ هذا البحث كان منشأً لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفي سنة»[٢].

والواقع أنّ كتاب الأسس المنطقية للاستقراء كما يقول أحد الباحثين المعاصرين: «يشتمل على أبدع أفكار وابتكارات الشهيد محمد باقر الصدر، وهو من أحلى ثمار هذا الذهن الوقّاد الباحث والمبدع. ويمكن القول بجرأة: إنّ هذا الكتاب أوّل كتاب في تاريخ الثقافة الإسلامية حرّره فقيه مسلم، متناولاً فيه إحدى أهمّ مشكلات فلسفة العلم والمنهج العلمي المصيرية، مع وضوح وبصيرة وشمول في عرض ونقد نظريات حكماء الغرب والشرق.

مع ذلك فهذا الكتاب من أكثر دراسات هذا الراحل العظيم خفاءً وغربة. ورغم ترجمته إلى اللغة الفارسية ظلّ اسمه خفياً وبقيت قيمته مجهولة، ذلك لأنّ مناطقة هذه الديار (إيران) يتّفقون على الاعتقاد بأنّ مشكلة الاستقراء عالجها السلف من الحكماء، وعبْر تشكيل قياس خفيّ يمكن تحويل المشاهدات إلى مجرّبات، ومن خلال الإفادة من قانون السنخية بين العلّة والمعلول وأشباهه يعمّم الحكم الذي صدق في بضع تجارب على سائر الموارد المشابهة، هذا

من ناحية. ومن ناحية أخرى يعتقد المطّلعون على المنهج العلمي الحديث أنّ الاستقراء عقدة لا تُحلّ ومشكلة لا تعالج، وحلّها يشبه عندهم صناعة المكائن الديناحرارية من النوع الأول أو الثاني حيث اكتُشف بعد حين امتناع ذلك وخاب أرباب الصناعات التجارية في محاولاتهم الطموح العابثة.

من هنا يطرح الشهيد الصدر نظرية جديدة في المعرفة لا يعالج في ضوئها مشكلة الاستقراء فحسب، بل يعالج مستعيناً بها الكثير من قضايا المنطق والمنهج الحديث. وقد أطلق على هذه النظرية اسم: المذهب الذاتي في المعرفة»[٣] وهذا ما سنتوفّر عليه في هذه الدراسة.

وسيتّضح أنّ من أهمّ مقومات هذا المذهب في مرحلته الأولى (التوالد الموضوعي) هو الاعتماد على نظرية الاحتمال. وليس خافياً أنّ هذه النظرية التي اعتمدها الصدر في منهجه المعرفي الجديد كان قد بزغ نورها في بداية القرن العشرين على يد فلاسفة غربيين، حيث نجد أنّ البحث عن نظرية الاحتمال بدأ يأخذ إلى جانب بعده الرياضي بعداً فلسفياً منطقياً.

«فبين العامين (١٩١٠ و ١٩١٣) ظهرت باكورة العمل المشترك بين الفيلسوف الإنكليزي "برتراند رسل" (١٨٧٢ - ١٩٧٠) وأستاذه ومواطنه الرياضي "ألفرد نورت وايتهد" (١٨٦١ - ١٩٤٧) في ثلاثة مجلّدات باسم "أصول الرياضيات" تأسيساً منهما للمنطق الرياضي، وقد عدّه بعض الباحثين من أعظم الأعمال الفكرية في تاريخ البشرية، وكان "رسل" قد سبق ذلك بكتاب "مبادئ الرياضيات" عام ١٩٠٣. ثم تعرّض "رسل" سنة ١٩١٢ لمشكلة الاستقراء في كتابه

"مشكلات الفلسفة" تحت عنوان "في الاستقراء".

وكان للعالم السوفيتي "أندري كولموغوروف" (١٩٠٣ - ١٩٨٧) عام ١٩٣٣ دور بارز في تحديد أنظمة العدّ التي تعتمد عليها نظرية الاحتمال.

وفي هذه الفترة توالت أعمال مجموعة من العلماء عملوا على التأسيس لبدهيات الاحتمال، وكان منهم "فردريك وايزمان" سنة ١٩٣١، "ستيفان مازركيور" سنة ١٩٣٢، "جنينا هوزياسون" سنة ١٩٤٠، "كريمان" سنة ١٩٤٠، "رايت" سنة ١٩٤١.

وفي العام ١٩٤١ انصرف الفيلسوف الألماني "ردولف كارناب" (١٨٩١ - ١٩٧٠) إلى دراسة الاستقراء ومشكلاته. وفي هذه الفترة تمكّن الفيلسوف الإنكليزي "تشارلي دنبر برود" (١٨٨٧ - ١٩٧١) من التأسيس لبدهيتَي "الاتصال" و "الانفصال" واللتين نقلهما عنه "رسل" في كتابه الآتي.

وفي عام ١٩٤٨ يعود "برتراند رسل" إلى الساحة مع كتابه "المعرفة الإنسانية، مداها وحدودها" والذي خصّص حوالي (٨٠) صفحة منه للبحث حول نظرية الاحتمال، وقد لعب هذا الكتاب دوراً بارزاً في نقل أفكار القارة الغربية إلى الشرقية كما يأتي إن شاء اللّه تعالى.

وفي عام ١٩٥٠ ظهرت إحدى أعمق الدراسات حول الاحتمال والاستقراء، وذلك في كتاب "كارناب": (الأسس المنطقية للاحتمال) الذي تناول فيه المسألة بعمق وتخصص بعد أن كان كارناب - كما أشرنا سابقاً - قد انصرف إلى مشاكل الاحتمال والاستقراء منذ

سنة ١٩٤١.

وفي العام نفسه نشر الدكتور المصري "زكي نجيب محمود" (١٩٠٥ـ ١٩٩٣) كتابه المعروف (المنطق الوضعي) الذي تعرّض في الفصل الأخير منه إلى حساب الاحتمالات، ذاكراً بعض ما عند القوم من نظريات لكن دون أن يأتي بجديد في المضمار.

وفي الجهة المقابلة - أعني قارتنا الآسيوية وبالتحديد الحاضرة العلمية لمدينة النجف الأشرف - شهد مسجد الشيخ الطوسي (شيخ الطائفة ومؤسّس الحوزة العلمية) في أوائل الستينيّات زرع بذور جديدة في الدرس الأصولي، لاحت بداياته في تموز من العام ١٩٦٣م، وذلك لدى وصول السيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه إلى مبحث (حجّية الدليل العقلي). وقد تزامن بحثه في ذلك ونقاشه مع الأخباريين مع إطلاعه على أثر الدكتور زكي نجيب محمود (المنطق الوضعي) والذي كان محفّزاً على الدخول في رحلة معرفية دارت رحاها حول الاستقراء ونظرية الاحتمال والتي دامت زهاء تسع سنوات. وقد فتح هذا الأمر نافذة العلاقة بين السيد الصدر والدكتور زكي نجيب محمود بتوسّط السيد مرتضى الرضوي، فكانت بينهما مراسلات أشار فيها الدكتور زكي على السيد الصدر بمراجعة كتاب برتراند رسل (المعرفة الإنسانية، مداها وحدودها) مما اضطرّ السيد الصدر إلى تكليف أحد الأساتذة في بغداد بترجمة القسم المتعلّق بنظرية الاحتمال إلى العربية ليتيسّر رجوعه إليه.

يكتب (قدّس سرّه) بتاريخ ١٥/١١/١٩٦٥م: «وشكراً جزيلاً للأستاذ الجليل الدكتور زكي نجيب محمود على ما تفضّل به من معلومات،

فقد تفضّل مشكوراً بالإرشاد إلى الفصل الأخير من كتابه الجديد (المنطق الوضعي) والقسم الخامس من كتاب برتراند رسل. أما كتاب "المنطق الوضعي" للدكتور زكي نجيب محمود فهو موجود عندي بطبعته الأولى في مجلّد واحد ضخم وقد جاء ذكره في رسالتي السابقة وأنا أعتزّ بما جاء فيه عن الاحتمال وكنت ولا أزال أرجع إليه وأستفيد منه، ولكنه كان بودّي الاطّلاع على نظرية الاحتمال وبخاصّة عند "كينز" بصورة أوسع، ولهذا فكّرت في طلب ترجمة لكتاب "كينز" ويبدو الآن على ضوء رسالتكم أنّ ترجمة كتاب "كينز" تكتنفها الصعوبات. فإذا كان القسم الخامس من كتاب "برتراند رسل" الذي أشار إليه الدكتور زكي نجيب يكفي إلى حدّ ما لاستعراض النظرية، فالرجاء يا أخي أن تفاوضوا الأستاذ الجليل زكي نجيب محمود على أساس ما تفضّل به من إرشاد إلى القسم الخامس من ذلك الكتاب في استحصال مترجم موثوق به لهذا القسم خاصّة إذا لم يكن قد سبق أن تُرجم إلى اللغة العربية»[٤].

وقد تمخّض عن هذه الرحلة العلمية مذهب جديد في المعرفة سماه السيد الشهيد الصدر بـ «المذهب الذاتي للمعرفة» والذي بيّن أسسه المنطقية في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء».

ولا نبالغ إذا قلنا إنّ هذه المحاولة هي «أفق جديد ونافذة جديدة اخترق بها السيد محمد باقر الصدر جدار الفصل السميك بين المنهج العلمي الحديث وبين معطيات التاريخ الثقافي لحكماء ومناطقة المسلمين. وكان هذا الأفق وصلاً أصيلاً صدر إثر تثوير إمكانات العقل والتراث دون أن يتردّد صاحبه في الإفادة مما أنجزه الآخرون

ودون أن يستسلم فيقلّد ما طرحه حكماء الغرب. بل ورد ميدان البحث واثقاً بمعدّاته متسلّحاً بسلاح العلم المحايد مقارعاً الحجّة بالحجّة، مع فهم موفّق للفكر الغربي من داخله.

ومن هنا حقّ على البحث العلمي المعاصر أن يسجّل للصدر على مستوى المنهج مزيّةً ندر أن توفّر عليها باحث علميّ في موضوع بحث غريب عن بيئته ومدرسته، حيث دخل السيد الصدر ميدان البحث في قضية معالجة مشكلة الاستقراء التي تعني في الأفق الغربي المعاصر أمراً أجنبيّاً تماماً عن أفق ومناخ الفكر الشرقي وأدواته الثقافية، دون أن يستشرف على هذه القضية من الخارج، بل عالجها على ضوء معطياتها الداخلية وفي ظلّ المناخ الرياضي والمنطقي الخاصّ الذي طرحت خلاله.

وحقّ أيضاً على تاريخ البحث العقائدي الإسلامي أن يسجّل للصدر الفضل في رسم طريق جديد لخطّ هذا البحث الذي فقد في كثير من تجاربه روح الحياد التي يبتغيها الإسلام. ومن ثم لابدَّ لتاريخ العلم إن أنصف التاريخ أن يقف للصدر وقفة إجلال وتقدير، لرجل أيدلوجي يحمل فكراً وينتمي إلى مدرسة فكرية ذات تراث، لكنه حفظ للعلم والفلسفة الحقّة حيادهما، فورد ميدان البحث العلمي والفلسفي في أخطر قضايا الفكر الحديث دون مسلّمات لا تقبل الجدل»(٥).

كلمة لابدّ منها

لكي نقف على أهمّية هذه الدراسة التي قمنا بها، لابدَّ من التوفّر أوّلاً على الهدف الذي توخّاه شهيدنا الصدر من محاولته التأسيسية، وقد أشار إلى ذلك في كلمته الأخيرة من الكتاب حيث قال: «إن هذه

الدراسة الشاملة التي قمنا بها كشفت عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي الذي يضمّ كل ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة، واستطاعت أن تقدّم اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يفسّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً مرتبطاً بتلك الأسس المنطقية التي كشف عنها البحث.

وتبرهن هذه الدراسة في نفس الوقت على حقيقة في غاية الأهمّية من الناحية العقائدية، وهي الهدف الحقيقي الذي توخّينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة. وهذه الحقيقة هي أنّ الأسس المنطقية التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلمية المستمدّة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم عن طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير. فإن هذا الاستدلال كأيّ استدلالٍ علميٍّ آخر استقرائيٌّ بطبيعته، وتطبيق للطريقة العامّة التي حدّدناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه (التوالد الموضوعي، والتوالد الذاتي).

فالإنسان بين أمرين:

- إما أن يرفض الاستدلال العلمي ككلّ.
- وإما أن يقبل الاستدلال العلمي ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي.

وهكذا يتبرهن على أنّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي ولا يمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما»[٦].

ويمكن بيان هذا الهدف الأساسيّ الذي أشار إليه الشهيد الصدر

من خلال النقاط التالية:

- «إعطاء نظرية المعرفة وظيفتها الحقيقية والتي تكمن في إنتاج معرفة تخدم حركة التكامل الإنساني في جميع ميادين الحضارة، وبالتالي إخراجها من المجال النظري البحت إلى حيث مجالات الفعل اليومي الإجرائي.

- إعطاء الوحي وظيفته الطبيعية والتي تكمن في ترشيد وتأطير عملية التطوّر والتكامل الإنساني معرفة وسياسة وعقيدة ومدنية... وعدم الاقتصار على الطابع الديني المحدود المقرّر له من طرف أرباب الفكر الإنساني العالمي. وبذلك يصبح للوحي المقدّس دور رئيسيّ في تسيير حياة الإنسان وإخضاع كلّ ما هو نسبيّ ومتغيّر وغير مقدّس لقوانينه الفاعلة.

- إعطاء العقل البشري وظيفته الحقيقة التي خُلق من أجلها وهي أن يكون الواسطة الضرورية بين المطلق والنسبي، والمقدّس وغير المقدّس، بين المتعالي والتاريخي، بين الوحي والممارسة العملية اليومية للإنسان؛ وبكلمة: بين الحقيقة الربانية المطلقة والثابتة والحقيقة الإنسانية النسبية.

ولكي تتحقق هذه الأهداف كان لزاماً إبداع نظرية معرفية توفّر العناصر الثلاثة في بنية مصادرها، ثم تقوم بعد ذلك بعملية التركيب للخروج في النهاية بالمنتوج المعرفي متجرداً عن كلّ عنصر من عناصر النسق، فلا هو إلهي محض ولا عقليّ محض ولا تجريبي وإنما خلاصة الجميع. وهذا هو الذي يجعل المعرفة متكاملة وعلى درجة كبيرة من اليقين من جهة، ويجعل كلّ عنصر من مصادر المعرفة حاضراً في

جميع مجالات الفعل الإنساني مما يجعله متحرراً من جميع التناقضات المختلفة في حياته العملية من جهة ثانية.

وبهذا ننتهي إلى إنتاج معرفة إنسانية راقية وملزمة في نفس الوقت لكلّ إنسان، بحيث تنتفي وتندثر ظاهرة الجهل وذرائع عدم الوصول إلى المعرفة، ومعها يتمّ القضاء على ظاهرة الكفر والشرك والإلحاد.

على هذا الأساس جاءت محاولة معالجة إشكالية الدليل الاستقرائي ومسألة الانتقال من الخاصّ إلى العامّ في عملية إنتاج المعرفة وتحديداً اليقينية كمدخل في مسيرة إعادة بناء الإنسان من جديد.

إلا أنّ هذا المدخل جاء في الحقيقة للرد على شبهة أساسية هي طبيعة العلاقة الموضوعية القائمة بين عنصري الوحي والتجربة في نظرية المعرفة. إذ حتى إذا ما تمّ قبول الوحي كمعطى واقعيّ وضروريّ في عملية إنتاج المعرفة أو قسط منها، فكيف يمكن قبوله من حيث علاقته الموضوعية بالتجربة أو بقوانين العقل ومبادئه؟

هذه هي نوعية الإشكالية المطروحة في هذا المجال، والتي تمّ طرح إجابات وحلول لها قصد تجاوزها بطريقة تأسيسية، وهذا تلخيصها:

- اعتبار علاقة الوحي بالتجربة المادّية كعلاقة الخلية بالخلية داخل النسق الحيوي في أيّ كائن كان، فهما يؤدّيان وظائف ذات قواسم مشتركة من حيث أسلوب العمل والإنتاج. وهذه هي الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال سواء كان استدلالاً علمياً بحتاً أم

استدلالاً متعالياً كالاستدلال على وجود الله سبحانه أو الاستدلال على النبوّة أو الإمامة أو المعاد الأخروي. وهذا يعني أن لا تناقض هناك بين المنهج المبنيّ على قوانين العقل والتجربة والمنهج الاستدلالي المبنيّ على قوانين الوحي، لأنّ كلا المنهجين يجمعهما قاسم مشترك وهو الأساس الاستقرائي.

● إن الاستقراء لا الاستنباط هو مرجع ومصدر الجزء الأكبر من المعرفة البشرية عكس ما تعتمده النظرية الأرسطية وما نتج عنها من معارف، وذلك لكون الأوّل ينطلق من الخاصّ لينتهي عند العامّ فيما الثاني يقوم بالعكس يعني الانطلاق من العامّ نحو الخاصّ، وهذا ما عرقل عملية التطوّر المعرفي وتكامله الإنساني.

● اعتبار المنطق الأرسطي عاجزاً عن إعطاء تفسير مقبول للدليل الاستقرائي ووضع أساس منطقيّ لتبرير إشكالية القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاصّ إلى العامّ.

● اعتبار المذهب التجريبي (التجربة كمصدر وحيد للمعرفة) عاجزاً عن تقديم التفسير الأساسي للدليل الاستقرائي.

● اعتبار نظرية الاحتمال بمثابة الحلقة المفقودة في السلسلة المكوّنة للنسق المعرفي، إذ بها يتمّ التأسيس للدليل الاستقرائي وجعله العنصر الرابط بين العناصر المنتجة للمعرفة والحالة هذه: الوحي، العقل، والتجربة[٧].

هذه المحاولة

إذا اتّضح الهدف من تأليف أستاذنا الشهيد الصدر لكتابه "الأسس المنطقية للاستقراء" وأهمّية محاولته نقول: رغم أنّ كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، من أبرز آثار الشهيد محمد باقر الصدر، وهو مساهمة معرفية متميّزة لهذا الفقيه المفكر، غير أنّه من أقلّ مؤلفاته تداولاً بين القرّاء، فإنه يغيب في حلقات دراسة المنطق والفلسفة في الحوزات العلمية، ولا تتنبّه إليه الكثير من الأبحاث في نظرية المعرفة، وفلسفة العلم، وفلسفة الدين، وعلم الكلام الجديد.

ومما لا شكّ فيه أنّ إشاعة مزاعم حول عجز العقول عن إدراك مضامينه، واختصاص طائفة محدودة جداً بوعي مباحثه واستيعاب مقولاته، كان له تأثير سلبي في تعاطي الدارسين مع الكتاب، وعمل على تجاهله ونسيانه.

وإدراكاً منّي لأهمّية المنجز المعرفي في كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» ووفاءً لأستاذنا الشهيد الصدر، حاولت أن أعيد صياغة أفكار هذا الكتاب بأسلوب واضح، يدمج بين البيان والشرح والتوضيح في بعض الموارد، والاختزال والتكثيف والتلخيص في موارد أخرى، ويستقي مادّته من نصوص أستاذنا مباشرة في كتابه هذا ومؤلفاته المتنوّعة، وفي كلّ موضع أفصح عن أفكاره وأوضحها بجلاء. فحرصت على عرض مذهبه الجديد في المعرفة، الذي أسماه «المذهب الذاتي»، في القسم الأول من هذا الكتاب، إذ جعلته بمثابة المدخل، كما أشرت فيه لما يختصّ به هذا المذهب ويتميّز به عند مقارنته بالمذهبين العقلي والتجريبي.

أما القسم الثاني الذي استوعب ما يزيد على ثلثي الكتاب، فقد اشتمل على تطبيقات المذهب الذاتي في المعرفة ومعطياته، وقد حاولت أن أصنّف تلك التطبيقات والمعطيات في فصول - حسبما تجلّت في آثار الشهيد الصدر - إلى:

- الفصل الأول: المعطيات المنطقية: أي ما وردت في بحوثه المنطقية.
- الفصل الثاني: المعطيات الفلسفية: ما وردت في دراساته الفلسفية.
- الفصل الثالث: المعطيات الكلامية: أي ما نلاحظه في مباحثه الكلامية.
- الفصل الرابع: المعطيات الأصولية: وهي ما ظهرت في محاضراته وكتاباته في أصول الفقه.

ولاحقت آراءه، وأساليب تطبيقه لمذهبه، والحقول التي تحرّكت فيها، في عملية استقراء واسعة استوعبت كلّ إنتاجه.

ولما كانت هذه المحاولة تنشد التعريف بجهود أستاذنا الصدر، وتسعى لتعميم الإفادة منها لدى قطاع واسع من الباحثين والدارسين، لم أقتصر على نصوصه خاصّة، وإنما اقتبست نصوصاً لفلاسفة وعلماء وباحثين آخرين، وعزّزتها بهوامش وتوضيحات وشروح مسهبة، بغية إضاءة ما قد يلتبس أو يبدو غامضاً ومبهماً على القرّاء.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكّلت وإليه أنيب

كمال الحيدري

٢٥ محرم ١٤٢٥هـ

الهوامش

(١) **المعالم الجديدة للأصول**، تأليف سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره، ص٩٨، ص١٠٧. المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ .

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مباحث الحجج والأصول العملية: تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، ج١، ص١٣٠، السيد محمود الهاشمي، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥ه .

(٣) الدكتور عبد الكريم سروش نقلاً عن **الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش**، ص١٥، السيد عمار أبو رغيف، الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٠٩هـ .

(٤) **فقه أهل البيت عليهم السلام**، مجلة فقهية تخصصية فصلية، العدد٢٩، ص١٦٤ ـ ١٦٩.

(٥) **الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش**، ص١٠.

(٦) **الأسس المنطقية للاستقراء**، محمد باقر الصدر، ص٥٠٧، الطبعة الرابعة، دار التعارف للمطبوعات.

(٧) **محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره**، ص٣٣٥ ـ ٣٣٩، نخبة من الباحثين، دار الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

القِسم الأوَّل

عرض المذهب الذاتي

الفارق بين المذهب العقلي والمذهب الذاتي

أشرنا في المقدّمة إلى أنَّ هناك بحوثاً ومناقشات واسعة وعميقة تحتلّ مركزاً رئيسيّاً في الفلسفة وخاصّة الحديثة منها وتمثّل نقطة الانطلاق لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم، وما لم تحدّد مصادر الفكر البشريّ ومقاييسه وقيمه لا يمكن القيام بأيّ دراسة مهما كان لونها.

لكن يجب أن نعرف قبل كلّ شيء أنَّ الإدراك ينقسم بصورة رئيسيّة إلى نوعَين:

- **التصوّر:** وهو الإدراك الساذج.
- **التصديق:** وهو الإدراك المنطوي على حكم.

فمثال الأوّل تصوّرنا لمعنى الحرارة أو النور أو الصوت، ومثال الثاني كتصديقنا بأنّ الحرارة طاقة مستورَدة من الشمس، وأنَّ الشمس أنورَ من القمر، وأنَّ الذرّة قابلة للانفجار.

ولستُ الآن بصدد بيان الفوارق الأساسيّة التي ذكرتها الاتجاهات

المختلفة بين التصوّر والتصديق[1]، إلا أنَّ المهمّ هو الوقوف عند بحث الإدراك التصديقي الذي ينطوي على الحكم ويحصل به الإنسان على معرفة موضوعية قابلة للانطباق على الواقع الخارجي؛ فنقول:

من الواضح أنَّ كلاً منا يدرك طائفة من القضايا ويصدّق بها تصديقاً، ومن تلك القضايا ما يرتكز الحكم فيها على حقائق موضوعية جزئية كما في قولنا: «الجوّ حارّ» و «الشمس طالعة»، وتسمّى القضية لأجل ذلك جزئية. ومن القضايا ما يقوم الحكم فيها بين معنيين عامَّين كما في قولنا

---

(١) قال صدر المتألهين في رسالة التصوّر والتصديق: «فالحق أن يقال في تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق كما يستفاد من كلمات المحقّقين: إنَّ حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم إمّا تصوّر ليس بحكم، وإمّا تصوّر هو بعينه حكم أو مستلزم للحكم بمعنى آخر، والتصوّر الثاني يسمّى باسم التصديق والأول لا يسمّى باسم غير التصوّر. وهو المراد من قولهم: العلم إمّا تصوّر فقط وإما تصوّر معه حكم، فإن المحقّقين لم يريدوا بهذه المعيّة أن يكون لكلٍّ من المعَين وجود غير وجود صاحبه في العقل حتى يكون أحدهما شرطاً أو جزءاً والآخر مركّباً منه أو مشروطاً به كما يُتوهّم في بادئ النظر من كلامهم؛ إذ لأجل أنهم رأوا أنَّ التصديق لا يتحقّق إلا إذا تحقّق تصوّرات ثلاثة فتوهّموا أن المراد من التصوّر المعتبر في ماهية التصديق هو تلك التصوّرات المباينة له، بل هذه المعيّة إنما هي عند التحليل الذهني بين جنسه وفصله.

وهذا كما يقال «الإنسان هو الحيوان مع الناطق» ولم يُرد به أنَّ للحيوان وجوداً وللناطق وجوداً آخر وقد صارا موجودين معاً في الإنسان، إنما المراد بمعيّة الحيوان والناطق أنَّ الذهن عند تحليل الإنسان وملاحظة حدّه اعتبر معنيين أحدهما مبهم والآخر معيّن محصّل له، فهما موجودان بوجود واحد، فالوجود واحد والمعنى اثنان، كذلك قولنا (التصديق هو التصوّر مع الحكم) معناه التصوّر الذي هو بعينه الحكم...».

جاءت هذه الرسالة في آخر كتاب «**الجوهر النضيد**»، تأليف العلامة جمال الدين حسن بن يوسف الحلي، طبعة انتشارات بيدار، سنة ١٣٦٣هـ.

«الكلّ أعظم من الجزء» و «الواحد نصف الاثنين» و «الجزء الذي لا يتجزّأ مستحيل» و «الحرارة تولّد الغليان» و «البرودة سبب للتجميد» و «محيط الدائرة أكبر من قطرها» و «الكتلة حقيقة نسبية» إلى غير ذلك من القضايا الفلسفية والطبيعية والرياضية، وتسمّى هذه القضايا بالقضايا الكلّية والعامّة.

والمشكلة التي تواجهنا هي مشكلة أصل المعرفة التصديقية والركائز الأساسية التي يقوم عليها صرح العلم الإنساني. فما هي الخيوط الأوّلية التي نُسجت منها تلك المجموعة الكبيرة من الأحكام والعلوم، وما هو المبدأ الذي تنتهي إليه المعارف البشرية في التحليل، ويُعدّ مقياساً أولياً عامّاً لتمييز الحقيقة عن غيرها؟

في هذه المسألة عدّة مذاهب إلا أنّ المعروف والمشهور منها هو المذهب العقلي والمذهب التجريبي، وأضاف إليهما الشهيد الصدر المذهب الذاتي. والوقوف عند هذه الإضافة يستلزم الالتفات إلى أنّ البحث في المعرفة البشرية يمكن تناوله من زاويتين:

الأولى: في تحديد المصدر الأساسي للمعرفة. فالتجريبيّون يؤمنون بأنّ التجربة والخبرة الحسّية هي المصدر الوحيد للمعرفة، فلا توجد لدى الإنسان أيّ معرفة قبلية بصورة مستقلّة عن الحسّ والتجربة. والعقليّون يؤمنون بوجود قضايا ومعارف يدركها الإنسان بصورة قبلية ومستقلّة عن الحسّ والتجربة، وأنّ هذه القضايا تشكّل الأساس للمعرفة البشرية والقاعدة التي يقوم على أساسها البناء الفوقي للمعرفة كلّه.

الثانية: في تفسير نموّ المعرفة؛ أي كيف يمكن أن تنشأ من هذه المعارف القبلية الأوّلية معارف جديدة؟ وكيف يمكننا أن نستنتج من

القضايا التي تشكّل الأساس الأول للمعرفة قضايا أخرى، وهكذا حتى يتكامل البناء؟

إن المذهب الذاتي وإن كان يتّفق مع المذهب العقلي من الزاوية الأولى، إلا أنه يختلف معه من الزاوية الثانية؛ وذلك لأنّ المذهب العقلي لا يعترف عادة إلا بطريقة واحدة لنموّ المعرفة وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي أنّ في الفكر طريقتين لنموّ المعرفة، إحداهما: التوالد الموضوعي. والأخرى: التوالد الذاتي. ويعتقد المذهب الذاتي بأنّ الجزء الأكبر من معرفتنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي.

من هنا لابدّ من وقفة ولو قصيرة للتعرّف على ملامح المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي، حتى يمكن الوقوف على الفارق الرئيسيّ الذي يميّز المذهب الذاتي الذي يمثّله منطق الاحتمال في نظرية الصدر.

المذهب العقلي

تنقسم المعارف البشرية في رأي العقليين إلى طائفتين:

• **الطائفة الأولى: معارف ضرورية أو بديهية.** ونقصد بالضرورة هنا أنّ النفس تضطرّ إلى الإذعان بقضية معيّنة من دون أن تطالب بدليل أو تبرهن على صحّتها، بل تجد من طبيعتها ضرورة الإيمان بها إيماناً غنياً عن كلّ بيّنة وإثبات، كإيمانها ومعرفتها بالقضايا التالية: النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد، الحادث لا يوجد من دون

سبب، الصفات المتضادّة لا تنسجم في موضوع واحد، الكلّ أكبر من الجزء ، الواحد نصف الاثنين.

• **الطائفة الثانية: معارف ومعلومات نظرية.** فإن عدّة من القضايا لا تؤمن النفس بصحّتها إلا في ضوء معارف ومعلومات سابقة؛ فيتوقّف صدور الحكم منها في تلك القضايا على عملية تفكير واستنباط للحقيقة من حقائق أسبق وأوضح منها، كما في القضايا: الأرض كروية، الحركة سبب للحرارة، التسلسل ممتنع، الفلزات تتمدّد بالحرارة، زوايا المثلّث تساوي قائمتين، المادّة تتحوّل إلى طاقة، وما إلى ذلك من قضايا الفلسفة والعلوم، فإن هذه القضايا حين تعرض على النفس لا تحصل على حكم في شأنها إلاّ بعد مراجعة للمعلومات الأخرى. ولأجل ذلك فالمعارف النظرية مستندة إلى المعارف الأوّلية الضرورية، فلو سُلبت تلك المعارف الأوّلية من الذهن البشري لم يستطع التوصّل إلى معرفة نظرية مطلقاً.

فالمذهب العقلي يوضّح أنَّ الحجر الأساس للعلم هو المعلومات العقلية الأولية، وعلى ذلك الأساس تقوم البنيات الفوقية للفكر الإنساني التي تسمّى بالمعلومات الثانوية. والعملية التي تستنبط بها معرفة نظرية من معارف سابقة هي العملية التي يطلق عليها اسم الفكر والتفكير. فالتفكير جهد يبذله العقل في سبيل اكتساب تصديق وعلم جديد من معارفه السابقة، بمعنى أنَّ الإنسان حين يحاول أن يعالج قضية جديدة كقضية حدوث المادّة مثلاً ليتأكّد من أنها حادثة أو قديمة يكون بين يديه أمران، أحدهما: الصفة الخاصّة وهي الحدوث، والآخر: الشيء الذي يريد أن يتحقّق من اتصافه بتلك الصفة وهو المادّة.

ولما لم تكن القضية من الأوليات العقلية، فالإنسان سوف يتردّد بطبيعته في إصدار الحكم والإذعان بحدوث المادّة ويلجأ حينئذ إلى معارفه السابقة ليجد فيها ما يمكنه أن يركّز عليه حكمه ويجعله واسطة للتعرّف على حدوث المادّة. وتبدأ بذلك عملية التفكير باستعراض المعلومات السابقة. ولنفترض أنَّ من جملة تلك الحقائق التي كان يعرفها المفكر سلفاً هي الحركة الجوهرية التي تقرّر أنّ المادّة حركة مستمرّة وتجدد دائم(١)، فإن

(١) إنَّ الحركات التي يعرفها عامّة الناس هي الحركات المكانية والوضعية كالحركة الانتقالية للأرض حول الشمس وحركتها الوضعية حول محورها. أما الفلاسفة فقد وسّعوا مفهوم الحركة ليشمل أيّ لون من التغيير التدريجي وأثبتوا نوعين آخرين للحركة هما:

ـ الحركة الكيفية: مثل التغيير التدريجي للحالات والكيفيات النفسانية ولون الأجسام وشكلها.

ـ الحركة الكميّة: مثل نموّ الشجرة تدريجيّاً وزيادة مقدارها.

وهكذا قسّموا الحركة بحسب المقولة التي تُنسب إليها إلى أربعة أقسام تُنسب كلّها إلى المقولات العَرَضية وهي، الحركة المكانية، الحركة الوضعية، الحركة الكيفية، الحركة الكمية.

والفلاسفة عموماً ـ أعمّ من المشائين والإشراقيين ـ كانوا يعدّون الحركة مختصّة بالأعراض، ولم يكتفوا بعدم إثبات الحركة في الجوهر وإنما كانوا يرونها أمراً مستحيلاً، ولم نجد بين فلاسفة اليونان القديمة من يتناول بصراحة، الحركة في الجوهر ويثبتها. وقد نقل كلام عن هراقليطوس وحده يمكن تطبيقه على الحركة الجوهرية، والحدّ الأقصى هو أنه يمكن أيضاً نسبة الميل للحركة الجوهرية إلى علماء اللاهوت المسيحيين القائلين بالخلق المستمرّ الذي يتعلّق دائماً بأشياء جديدة. أما الذي تناول هذه المسألة بصراحة وأصرّ على إثباتها فهو الفيلسوف الإسلامي صدر المتألّهين الشيرازي، ورتّب عليها ثمرات ونتائج مهمّة في الفلسفة والكلام والأخلاق.

والحركة الجوهرية هي في الواقع التجدّد المستمرّ لوجود الجوهر ولا علاقة لها

بحركات النجوم والمجرّات والسُدُم وكذا حركات الذرّات والجزيئات وحركات مكوّنات الذرة حول النواة في أعماقها. وحتى إذا فرضنا وجود حركة في صميم نواة الذرّة فإنّه لا علاقة لها بالحركة الجوهرية، وذلك لأنّ جميع هذه الحركات تكون في المكان والأعراض، وأساساً فإن الحركة الجوهرية مسألة فلسفية وعقلية وليست علمية وتجريبية.

إنَّ أهمّ شبهات القائلين باستحالة الحركة في الجوهر هي: إن من لوازم بل من مقوّمات كلّ حركة هو وجود المتحرّك، وحسب الاصطلاح: موضوع الحركة، كما إذا قلنا إن الكرة الأرضية تدور حول نفسها وحول الشمس، أو إن التفّاحة تتحوّل من اللون الأخضر إلى الأصفر ثمَّ إلى الأحمر، أو إنَّ فسيل الشجرة أو طفل الحيوان والإنسان ينمو وينضج، فإنه في جميع هذه الموارد توجد ذات ثابتة تتغير تدريجيّاً صفاتها وحالاتها. وأما إذا قلنا إن نفس الذات أيضاً لا ثبات لها، أي كما أن صفاتها وأعراضها تتغيّر فجوهرها متغيّر كذلك، فإلى أيّ شيء ننسب هذا التغيّر؟ وبعبارة أخرى: إنّ الحركة في الجوهر سوف تكون حركة من دون متحرّك وصفة بلا موصوف، ومثل هذا الأمر غير معقول.

والجواب: إن منشأ هذه الشبهة هو قصور في التحليل الذي قدّموه حول الحركة، وبالتالي اعتبرها بعضهم – بوعي منهم مثل شيخ الإشراق السهروردي، أو بلا وعي كغيره – من الأعراض الخارجية؛ ولهذا رأوا من الضروري وجود موضوع وموصوف عينيّ ومستقلّ لها حتى يبقى ثابتاً خلال الحركة وتُنسب الحركة والتغيّر إليه بعنوان أنّها عرَض وصفة له.

الا أنّ الصحيح أنّ الحركة ـ كما حُقّق في مباحث الفلسفة ـ ليست سوى سيلان وجود الجوهر والعرَض وليست هي عَرَضاً إلى جانب سائر الأعراض ، و ببيان آخر: إن الحركة هي من العوارض التحليلية للوجود و ليست من الأعراض الخارجية للموجودات، ومثل هذا المفهوم لا يحتاج إلى موضوع بالمعنى الذي يتمّ إثباته للأعراض الخارجية. ويمكن اعتبار منشأ انتزاعه الذي هو نفس الوجود الجوهري أو العَرَضي السيّال موضوعاً له بالمعنى الذي ينسب فيه الموضوع إلى العوارض التحليلية، أي ذلك الموضوع الذي يكون وجوده الخارجي عين العارض ويستحيل انفكاكهما إلا في ظرف تحليل الذهن. وبتعبير ثالث إن مفهوم الحركة ليس من قبيل المفاهيم الماهوية وإنما هو من قبيل المعقولات الثانية

الفلسفية.

والحاصل: إن الحركة والثبات هما من الصفات التحليلية للوجود السيّال والثابت، ومثل هذه الأوصاف لا تحتاج إلى موصوف عينيّ مستقلّ عن الوصف، فكما أنّ وصف الثبات ليس عَرَضاً يعرض الموجود في الخارج بحيث يكون ذلك الموجود متّصفاً بعدم الثبات إذا قطعنا النظر عن عروضه، فكذا وصف الحركة فإنه ليس عرضاً خارجياً يعرض وجوداً معيّناً بحيث يكون متّصفاً بالثبات وعدم الحركة إذا صرفنا النظر عن عروضه؛ وذلك لأنّ العوارض التحليلية ليست بحاجة إلى موضوع مستقلّ وإنما يكون وجودها عين وجود معروضها.

ومن أهمّ الأدلّة التي أقامها صدر المتألهين لإثبات الحركة الجوهرية، هو الدليل الذي يتمّ الحصول عليه من معرفة حقيقة الزمان بعنوان كونه بعداً سيّالاً ومتصرّماً من أبعاد الموجودات المادّية، وشكله المنطقي بهذه الصورة:

كلّ موجود مادّي فهو متّصف بالزمان وله بُعد زماني، وكلّ موجود يتميّز ببُعد زماني يكون تدريجيَّ الوجود. والنتيجة هي أنَّ وجود الجوهر المادّي تدريجيٌّ أي أنّ له حركة.

أما المقدّمة الأولى فحاصل بيانها هو أن الزمان امتداد متصرّم للموجودات الجسمانية وليس ظرفاً مستقلاً تحتلّه الأجسام، ولو لم يكن للظواهر المادّية مثل هذا الامتداد المتصرّم لما كانت قابلة للقياس بالمقاييس الزمانية كالساعة واليوم والشهر والسنة، كما أنها لو لم تكن ذات امتدادات مكانية ومقادير هندسية لما كانت قابلة للقياس بمقاييس الطول والسطح والحجم.

وأساساً فإن قياس كلّ شيء بمقياس خاصّ، علامة على السنخية بينهما، فإنه لا يمكن إطلاقاً معرفة وزن شيء بمقياس الطول ولا بالعكس أي لا يمكن معرفة طول شيء بمقياس الوزن. وهذا هو السبب في أن المجردات التامة ليس لها عمر زماني ولا يمكن اعتبارها متقدمة بالزمان على حادثة ولا متأخرة عنها، وذلك لأنّ وجودها الثابت ليس له سنخية مع الامتداد المتصرّم والمتجدّد بالزمان.

وأما المقدّمة الثانية فيمكن توضيحها بهذا البيان، وهو أنَّ الزمان أمر متصرّم وأجزاؤه التي هي بالقوة توجد بصورة متعاقبة، فما لم يمض منه جزء فإن الجزء الآخر لا يتحقّق، وفي الوقت نفسه فإنّ لمجموع أجزائه التي هي بالقوة وجوداً واحداً. وبالالتفات إلى حقيقة الزمان يمكننا أن نعرف بسهولة أن كلّ موجود

الذهن سيضع يده على هذه الحقيقة حينما تمرّ أمامه في الاستعراض الفكري ويجعلها همزة الوصل بين المادّة والحدوث، لأنّ المادّة لما كانت متجدّدة فهي حادثة حتماً لأنّ التغيّر المستمرّ يعني الحدوث على طول الخطّ، وتتولّد عندئذ معرفة جديدة للإنسان وهي أنَّ المادّة حادثة لأنها متحرّكة ومتجدّدة وكلّ متجدّد حادث. وهكذا استطاع الذهن أن يربط بين الحدوث والمادّة، وهمزة الربط هي حركة المادّة، فإن حركتها هي التي جعلتنا نعتقد بأنها حادثة لأننا نعلم أنّ كلّ متحرّك هو حادث.

ويؤمن المذهب العقلي لأجل ذلك بقيام علاقة السببية في المعرفة البشرية بين بعض المعلومات وبعض، فإن كلّ معرفة إنما تتولّد عن معرفة سابقة وهكذا تلك المعرفة حتى ينتهي التسلسل الصاعد إلى المعارف العقلية الأوّلية التي لم تنشأ من معارف سابقة؛ ولهذا تُعتبر

يتمتّع بذاته بمثل هذا الامتداد، فإنّ وجوده يكون تدريجيَّ الحصول وتصبح له أجزاء ممتدّة على بساط الزمان، ويغدو امتداده الزماني قابلاً للتقسيم إلى أجزاء بالقوة متعاقبة بحيث لا يجتمع أبداً جزءان زمانيان منها مع بعضهما، فما لم يمرّ واحد منها وينعدم فإن الجزء الآخر منه لا يوجد.

وفي ضوء هاتين المقدمتين يستنتج أنَّ وجود الجوهر الجسماني وجود تدريجيّ ومتصرّم ومتجدّد، وهذا هو معنى الحركة في الجوهر.

يراجع هذا البحث في:

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الحكيم الإلهيّ صدر الدين محمد الشيرازي، ج٣، ص١٠٣، ١٠٥، ١١٨، و ج٧، ص٢٩٠، ٢٩٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

وكذلك: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، ج٢، ص٣٥٠، ٣٥٦، ٣٦٢، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

العلل الأولى للمعرفة وهي على نحوين:

- **النحو الأول**: ما كان شرطاً أساسياً لكلّ معرفة إنسانية بصورة عامّة كمبدأ عدم التناقض، فإن هذا المبدأ لازم لكلّ معرفة، وبدونه لا يمكن التأكّد من أنَّ قضية ما ليست كاذبة مهما أقمنا من الأدلّة على صدقها وصحّتها، لأنّ التناقض إذا كان جائزاً فمن المحتمل أن تكون القضية كاذبة في الوقت الذي نبرهن فيه على صدقها، ومعنى ذلك أنَّ سقوط مبدأ عدم التناقض يعصف بجميع قضايا الفلسفة والعلوم على اختلاف ألوانها.

- **النحو الثاني**: ما كان سبباً لقسم من المعلومات، وهو سائر المعارف الضرورية الأخرى التي تكون كلّ واحدة منها سبباً لطائفة من المعلومات.

ويترتّب على هذا الاتجاه في نموّ المعرفة الإنسانية:

أولاً: إنَّ المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامّة هو المعارف العقلية الضرورية، فهي الركيزة الأساسية التي لا يستغنى عنها في كلّ مجال، ويجب أن تقاس صحّة كلّ فكرة وخطئها على ضوئها. ويصبح بموجب ذلك ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحسّ والتجربة، لأنه يجهّز الفكر البشري بطاقات تتناول ما وراء المادّة من حقائق وقضايا ويحقّق للميتافيريقيا والفلسفة العالية إمكان المعرفة. وعلى عكس ذلك المذهب التجريبي فإنه يبعد مسائل الميتافيريقيا عن مجال البحث لأنها مسائل لا تخضع للتجربة ولا يمتدّ إليها الحسّ العلمي، فلا يمكن التأكّد فيها من نفي أو إثبات ما دامت التجربة هي المقياس الأساسي الوحيد

كما يزعم المذهب التجريبي.

ثانياً: إنَّ السير الفكري في رأي العقليين يتدرج من القضايا العامّة إلى قضايا أخصّ منها؛ من الكلّيات إلى الجزئيات، وحتى في المجال التجريبي الذي يبدو لأول وهلة أن الذهن ينتقل فيه من موضوعات تجريبية جزئية إلى قواعد وقوانين عامّة يكون الانتقال والسير فيه من العامّ إلى الخاصّ، كما سيتّضح لاحقاً.

الفرق بين الاستنباط والاستقراء

الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري يمكن تقسيمه إلى قسمين رئيسيين هما: الاستنباط والاستقراء. ولكلّ منها منهجه الخاصّ وطريقه المتميّز.

ونريد بالاستنباط: كلّ استدلال لا تكبر نتيجته المقدّمات التي تكوّن منها ذلك الاستدلال. ففي كلّ دليلٍ استنباطي تجيء النتيجة دائماً مساوية أو أصغر من مقدّماتها فيقال مثلاً: محمّد إنسان وكلّ إنسان يموت، فمحمّد يموت. ويقال أيضاً: الحيوان إما صامت وإما ناطق، والصامت يموت والناطق يموت، فالحيوان يموت.

ففي قولنا الأول استنتجنا أنَّ محمداً يموت بطريقة استنباطية، وهذه النتيجة أصغر من مقدّماتها لأنها تخصّ فرداً من الإنسان وهو محمد، بينما المقدّمة القائلة «كلّ إنسان يموت» تشمل الأفراد جميعاً، وبذلك يتّخذ التفكير في هذا الاستدلال طريقه من العامّ إلى الخاصّ فهو يسير من الكلّي إلى الفرد ومن المبدأ العامّ إلى التطبيقات الخاصّة. ويُطلِق

المنطق الأرسطي على الطريقة التي انتهجها الدليل الاستنباطي في هذا المثال اسم القياس، ويعتبر الطريقة القياسية هي الصورة النموذجية للدليل الاستنباطي.

وفي قولنا الثاني استنتجنا أنَّ الحيوان أيّ حيوان يموت بطريقة استنباطية أيضاً، ولكن النتيجة مساوية للمقدّمة التي ساهمت في تكوين الدليل عليها، القائلة «الصامت يموت والناطق يموت» لأنّ الصامت والناطق هما كلّ الحيوان بموجب المقدّمة الأخرى القائلة: الحيوان إما صامت وإما ناطق.

ونريد بالاستقراء: كلّ استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدّمات التي ساهمت في تكوينه؛ فيقال مثلاً: هذه القطعة من الحديد تتمدّد بالحرارة، وتلك تتمدّد بالحرارة، وهذه القطعة الثالثة تتمدّد بالحرارة أيضاً، إذن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة.

وهذه النتيجة أكبر من المقدّمات لأنّ المقدّمات لم تتناول إلا كمّية محدودة من قطع الحديد ثلاث قطع أو أربع أو ملايين القطع، بينما النتيجة تناولت كلّ حديد وحكمت بأنه يتمدّد بالحرارة، وبذلك شملت القطع الحديدية التي لم تدخل في المقدّمات و لم يجرِ عليها الفحص.

ومن أجل هذا يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي وفق الطريقة القياسية من العامّ إلى الخاصّ عادة، يسير الدليل الاستقرائي خلافاً لذلك من الخاصّ إلى العامّ.

ومنذ بدأ الإنسان يدرس مناهج الاستدلال والتفكير ويحاول تنظيمها

منطقياً طرح على نفسه السؤال التالي: هب أن المقدّمات التي تقرّرها في الدليل الاستنباطي أو الاستقرائي صحيحة حقّاً، فكيف يتاح لك أن تخرج منها بنتيجة وتتّخذ تلك المقدّمات سبباً كافياً لتبرير الاعتقاد بهذه النتيجة؟ وقد أدرك الإنسان لدى مواجهة هذا السؤال فارقاً أساسياً بين الاستنباط والاستقراء واكتشف على هذا الأساس ثغرة في تركيب الدليل الاستقرائي لا يوجد في الدليل الاستنباطي ما يماثلها.

ففي الاستنباط يرتكز استنتاج النتيجة من مقدّماتها دائماً على مبدأ عدم التناقض ويستمدّ مبرّره المنطقي من هذا المبدأ، لأنّ النتيجة في حالات الاستنباط مساوية لمقدّماتها أو أصغر منها كما تقدّم، فمن الضروريّ أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدّمات، لأنّ افتراض صدق المقدّمات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقياً ما دامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدّماتها أي مستبطنة بكامل حجمها في تلك المقدّمات. وهكذا نجد أنَّ الاستدلال الاستنباطي صحيح من الناحية المنطقية وأن الانتقال فيه من المقدّمات إلى النتيجة ضروريّ على أساس مبدأ عدم التناقض.

وأما في حالات الاستقراء فإن الدليل الاستقرائي يقفز من الخاصّ إلى العامّ لأنّ النتيجة في الدليل الاستقرائي أكبر من مقدّماتها وليست مستبطنة فيها، فهو يقرّر في المقدّمات أنَّ كمية محدودة من قطع الحديد لوحظ تمدّدها بالحرارة، ويخرج من ذلك بنتيجة عامّة وهي أن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة.

وهذا الانتقال من الخاصّ إلى العامّ لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي؛ لأنّ افتراض صدق

المقدّمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً، فبالإمكان أن نفترض أن تلك الكمية المحدودة من القطع الحديدية قد تمدّدت بالحرارة فعلاً ونفترض في الوقت نفسه أن التعميم الاستقرائي القائل: «أن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة» خطأ دون أن نقع في تناقض منطقيّ، لأنّ هذا التعميم غير مستبطن في الافتراض الأول.

وهكذا نعرف أنَّ منهج الاستدلال في الدليل الاستنباطي منطقيّ ويستمدّ مبرّره من مبدأ عدم التناقض، خلافاً لذلك منهج الاستدلال في الدليل الاستقرائي فإنه لا يكفي لتبريره منطقياً مبدأ عدم التناقض ولا يمكن على أساس هذا المبدأ تفسير القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاصّ إلى العامّ وما تؤدّي إليه من ثغرة في تكوينه المنطقي.

في ضوء ما تقدّم تبيّن أن الاستنباط هو كلّ استدلال لا تكبر نتيجته المقدّمات التي تكوّن منها ذلك الاستدلال، وأن الاستقراء هو كلّ استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدّمات التي ساهمت في تكوينه. إلا أنه لابدَّ من الإشارة هنا إلى أن الدليل الاستقرائي يشمل الاستنتاج العلمي القائم على أساس الملاحظة والاستنتاج العلمي القائم على أساس التجربة بالمفهوم الحديث للملاحظة والتجربة. والمراد من الملاحظة اقتصار المستقرئ على مشاهدة سير الظاهرة كما تقع في الطبيعة لاكتشاف أسبابها وعلاقاتها. والمقصود بالتجربة تدخّل المستقرئ عملياً في تعديل سير الطبيعة وخلق الظاهرة الطبيعية موضوعة البحث في حالات شتى لاكتشاف تلك الأسباب والعلاقات.

والفارق بين الملاحظة والتجربة هو الفارق بين من يدرس ظاهرة

البرق مثلاً بملاحظة البرق الذي تحدثه الطبيعة في سيرها الاعتيادي، ومن يدرسه بملاحظة الشرر الكهربائي الذي يثيره في تجاربه ويخلقه في معمله الخاصّ، وكلّ منهما يسير في اكتشافه للقانون الطبيعي للبرق عن طريق الملاحظة أو التجربة وفق الطريقة الاستقرائية في الاستدلال.

فالدليل الاستقرائي إذن يبدأ دائماً بملاحظة عدد من الحالات أو خلْقها بوسائل التجربة التي يملكها ويبني على أساسها النتيجة العامّة التي توحي بها تلك الملاحظات والتجارب.

والمنطق الأرسطي حين عالج الاستقراء لم يميّز بصورة أساسية بين الملاحظة والتجربة، وأراد بالاستقراء كلَّ استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد. وعلى هذا الأساس قسّم الاستقراء إلى كامل وناقص لأنّ تعداد الحالات والأفراد وفحصها إذا كان مستوعباً لكلّ الحالات والأفراد التي تشملها النتيجة المستدلّة بالاستقراء فالاستقراء كامل، وإذا لم يشمل الفحص والتعداد إلا عدداً محدوداً منها فالاستقراء ناقص.

وقد انطلق المنطق الأرسطي في تحديد موقفه تجاه الاستقراء من تمييزه هذا بين الاستقراء الكامل والناقص فاتخذ من كلّ واحد من هذين القسمين موقفاً خاصّاً.

أمّا الاستقراء الكامل فقد أكّد قيمته المطلقة من الناحية المنطقية وكونه على مستوى الطريقة القياسية في الاستنباط، فكما أن البرهنة بطريقة قياسية على ثبوت المحمول للموضوع أي ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر بواسطة الحدّ الأوسط، تؤدّي إلى اليقين بأنّ هذا المحمول ثابت للموضوع، كذلك أيضاً البرهنة على ثبوت المحمول للموضوع عن

طريق استقراء جميع أفراد ذلك الموضوع، فإنها تعطي الدرجة نفسها من الجزم المنطقي التي يعطيها القياس. وأما الاستقراء الناقص فقد أرجعه المنطق الأرسطي إلى دليل قياسيّ يسير من العامّ إلى الخاصّ كما سيأتي لاحقاً.

وبهذا يتّضح الفرق بين الاستقراء بحسب المنطق الأرسطي حيث أنه ينقسم إلى كامل وناقص، وبين ما نصطلح عليه في هذه الدراسة، فإن الاستقراء هو كلّ استدلال يسير من الخاصّ إلى العامّ، ومن الواضح أن الاستقراء الكامل لا يسير من الخاصّ إلى العامّ، بل تجيء النتيجة فيه مساوية لمقدّماتها كما رأينا في المثال الثاني للاستنباط الذي قدّمناه سابقاً.

رجوع الدليل الاستقرائي إلى الدليل القياسي

تنبع أهمّية الدليل الاستقرائي من جهة أن جميع العلوم الطبيعية من فيزيائية وطبية وفلكية ونحوها كلّها تعتمد الملاحظة والتجربة للانتهاء إلى التعميمات التي تصل إليها. من هنا حاول المنطق الأرسطي إرجاع الدليل الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ إلى الدليل القياسي الذي يسير من العامّ إلى الخاصّ، وذلك تخلّصاً من تلك الثغرة التي يتركّب منها تكوينه المنطقي.

توضيحه: أن الدليل الاستقرائي بعد أن يحصل خلال الاستقراء الناقص على عدد كبير من الأمثلة ينطلق من ذلك المبدأ العقلي ويتّخذ الشكل القياسي في الاستدلال، فيقرّر أن ظاهرة «أ» وظاهرة «ب» قد اقترنتا خلال الاستقراء في مرّات كثيرة، وكلّما اقترنت ظاهرتان بكثرة

فإحداهما سـبب للأخـرى، لأنّ الاتفـاق «الـصدفة» لا يكـون دائميـاً ولا أكثرياً، ويستنتج من ذلك أن «أ» سبب لـ «ب».

وهذا استدلال قياسيّ بطبيعته لأنه يسير من العامّ إلى الخاصّ، وليس من نمط الاستدلال الاستقرائي الذي يسير مـن الخـاصّ إلـى العـامّ. وإذا ثبت باستدلال قياسيّ يسير من العامّ إلى الخاصّ أن بين الحرارة وتمـدّد الحديد رابطة سببية، استطعنا أن نؤكّد أن الحديـد يتمـدّد كلّمـا تعـرّض للحرارة لأنّ المسبّب يوجد كلّما وُجد سببه.

وفي هذا الضوء يتّضح أنَّ الدليل الاستقرائي فـي المنطـق الأرسـطي يستبطن قياساً، فهو في الحقيقة دليل قياسيّ يسير من العامّ إلـى الخـاصّ وليس دليلاً استقرائياً يـسير مـن الخـاصّ إلـى العـامّ. ويـسمّي المنطـق الأرسطي هذا الدليل الاستقرائي بما يستبطن من قيـاس، تجربـة، ويعتبـر التجربة أحد مصادر المعرفة أي من القضايا اليقينية في المنطق الأرسطي، ويؤمن بقيمتها المنطقية وإمكان قيام العلم على أساسها، خلافاً للاستقراء الناقص الـذي يمثّـل أحـد عنـصري التجربـة ويعطـي صـغرى القيـاس المستبطن فيها. فالتمييز بـين التجربـة والاسـتقراء النـاقص فـي المنطـق الأرسطي يقوم على أساس أنَّ الاستقراء الناقص مجرّد تعبير عددي عـن الأمثلة التي لوحظت خلال الاسـتقراء. وأمـا التجربـة فهـي تتـألّف مـن ذلك الاستقراء ومن مبدأ عقليّ مسبق يتكوّن منهمـا معـاً قيـاس منطقـيّ كامل.

وهكذا نعرف لماذا يقول المنطق الأرسطي تارة إنَّ الاستقراء الناقص لا يفيد علماً ويقول أخرى إن التجربة تفيد العلم بـل تجعـل المجرّبـات من اليقينيات التي يقوم عليها صرح المنطق الأرسـطي، حيـث إنـه يريـد

بالاستقراء الناقص الذي لا يفيد العلم تلك الحالة التي نشاهدها من خلال إجراء التجربة على بعض الظواهر الطبيعية من دون أن يضاف إليها أيّ مبدأ عقليّ مسبق يكون كبرى عملية الاستدلال، ويريد بالتجربة التي تفيد العلم تلك الظواهر الطبيعية إذا أمكن تطبيق المبدأ العقلي القائل: إن الصدفة والاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، ليتألّف من الاستقراء الناقص وذلك المبدأ العقليّ قياس منطقيّ كامل يبرهن على التعميم الذي نريد الوصول إليه.

قال المحقّق الطوسي في شرحه لمنطق الإشارات: «المجرّبات تحتاج إلى أمرين: أحدهما: المشاهدة المتكرّرة. والثاني: القياس الخفيّ. وذلك القياس هو أن يعلم أنَّ الوقوع المتكرّر على نهج واحد لا يكون اتفاقياً فإذن هو إنما يستند إلى سبب، فيعلم من ذلك أنَّ هناك سبباً وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب، وكلّما علم حصول السبب حكم بوجود المسبّب قطعاً، وذلك لأنّ العلم بسببية السبب وإن لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبّب، والفرق بين التجربة والاستقراء أن التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه»[1].

إذن: النقطة المركزية في المنطق الأرسطي هو أن الاستقراء الناقص لكي يفيد علماً لابدَّ أن يستبطن قياساً خفياً فيكون الاستقراء صغرى القياس وتكون القضية القائلة: «إن الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية» كبرى القياس، هذا أولاً. ثانياً: إنَّ هذه الكبرى إنما يؤمن بها المنطق

(١) **الإشارات والتنبيهات**، للشيخ أبي علي بن عبد الله بن سينا، ج١، ص٢١٧ في علم المنطق. مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي.

الأرسطي كقضية قبلية أي أنها أمر مـدرَك للعقـل بـصورة مـستقلّة عـن الاستقراء والتجربة، لأنّه إذا كان مستخلصاً مـن الاسـتقراء والتجربـة فـلا يمكن أن يعتبر أساساً للاستدلال الاستقرائي وشرطاً ضروريّاً للتعميمـات الاستقرائية، إذ يصبح هو بنفسه واحداً من تلك التعميمـات الاسـتقرائية، فيتوجّب على المنطق الأرسطي وهو يحاول أن يتّخـذ مـن ذلـك المبـدأ أساساً منطقياً للاستدلال الاستقرائي عموماً، أن يمنحه طابعاً عقلياً خالصاً ويؤمن به بوصفه معرفة عقلية مستقلّة عن الاستقراء والتجربة.

وفي مقابل ذلك يعتقد الشهيد الصدر أنه يمكن أن ننتهي إلى النتائج الكلّية من خلال الاستقراء الناقص نفسه، وذلك من خلال قواعد المنطـق الذاتي، بلا حاجة إلى ما تكلّفه المنطق العقلي في الاتّجاه الأرسـطي مـن إرجاع الدليل الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلـى العـامّ إلـى الـدليل القياسيّ الذي يسير من العامّ إلى الخاصّ.

التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي

لعلّ السبب في إصرار المنطق الأرسطي على إرجاع الـدليل الاسـتقرائي إلى الدليل القياسي يكمن فيما أشير إليه سابقاً من أنّ المذهب العقلـي لا يعترف عادة إلا بطريقة واحدة لنموّ المعرفة الإنسانية وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المـذهب الـذاتي أن فـي الفكـر طـريقتين لنمـوّ المعرفة، إحداهما التوالد الموضوعي والأخرى التوالد الذاتي.

ولكي نقف على محتوى هذا الخـلاف بـين الاتجـاهين، لابـدّ مـن التوفّر على المراد من التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي.

إن في كلّ معرفة يحصل عليها الإنسان جانباً ذاتياً وجانباً موضـوعياً،

فنحن حين نعرف أن الشمس طالعة أو أن المساوي لأحد المتساويين مساوٍ للآخر أيضاً، نميّز بين عنصرين، أحدهما الإدراك وهو الجانب الذاتيّ من المعرفة، والآخر القضية التي أدركناها ولها بحكم تصديقنا بها واقع ثابت بصورة مستقلّة عن الإدراك، وهذا هو الجانب الموضوعي من المعرفة.

والتوالد الموضوعي يعني أنه متى ما وُجد تلازم بين قضية أو مجموعة من القضايا وقضية أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها. فمعرفتنا بأنّ خالداً إنسان، وأن كلّ إنسان فانٍ، تتوالد منها معرفة بأنّ خالداً فانٍ، وهذا التوالد موضوعيّ لأنه نابع عن التلازم بين الجانب الموضوعي من المعرفة المولِّدة والجانب الموضوعي من المعرفة المتولِّدة.

وهذا التوالد الموضوعي هو الأساس في كلّ استنتاج يقوم على القياس الأرسطي، لأنّ النتيجة في القياس دائماً ملازمة للمقدّمات التي يتكوّن منها القياس، فتنشأ معرفتنا بالنتيجة من معرفتنا بالمقدّمات على أساس التوالد الموضوعي، والتلازم بين القضايا المستدلّ ببعضها على بعضها الآخر بصورة قياسية.

والتوالد الذاتي يعني أنَّ بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى دون أيّ تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنما يقوم على أساس التلازم بين المعرفتين نفسيهما. فبينما كان المبرّر لنشوء معرفة من معرفة أخرى في حالات التوالد الموضوعي هو التلازم بين الجانبين الموضوعيين للمعرفة، وكان التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة (أي العلم) تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين، نجد في

حالات التوالد الذاتي أن المبرّر لنشوء معرفة من معرفة أخرى هو التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة، وأن هذا التلازم ليس تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين.

والمذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي يؤمن بأنّ الطريقة الوحيدة الصحيحة من الناحية المنطقية هي طريقة التوالد الموضوعي، وأما طريقة التوالد الذاتي فهي تعبّر عن خطأ من الناحية المنطقية لأنها تحاول استنتاج قضية من قضية أخرى دون أيّ تلازم بين القضيتين، وتورّط الفكر البشري في الخطأ له شكلان رئيسيان:

أحدهما: استعماله لطريقة التوالد الذاتي، أي استنتاج نتيجة من مقدّمات صادقة لا تستلزم تلك النتيجة.

الآخر: استعماله لطريقة التوالد الموضوعي باستنتاج نتيجة من مقدّمات تستلزم تلك النتيجة ولكن المقدّمات كاذبة.

فلكي يكون الاستدلال صحيحاً في رأي المذهب العقلي لابدَّ أن تكون طريقة التوالد فيه موضوعية لا ذاتية، وأن تكون القضايا أو المقدّمات المولِّدة صادقة.

وعلى هذا الأساس اضطرّ المنطق الأرسطي نتيجة لإيمانه بالدليل الاستقرائي إلى القول بأنّ طريقة التوالد في الاستدلالات الاستقرائية موضوعية لا ذاتية، وأن كلّ استدلال استقرائيّ مردّه إلى قياس يشتمل على كبرى عقلية تقول: إن الصدفة النسبية لا تتكرّر باستمرار على خطّ طويل، وصغرى مستمدّة من الخبرة الحسّية تقول إن «أ» و «ب» اقترنا باستمرار على خطّ طويل.

وأكّد المنطق الأرسطي بهذا الصدد أنَّ الأمثلة المستمدّة من الاستقراء والخبرة الحسّية التي تكوّن الصغرى في القياس لا تكفي وحدها لاستنتاج أيّ تعميم استقرائيّ، إذ لا تلازم بينها وبين التعميم موضوعياً، فلا تكون طريقة التوالد في الاستقراء موضوعية ما لم ندخل في الاستدلال الاستقرائي تلك الكبرى العقلية القبلية التي تنفي تكرّر الصدفة النسبية على الخطّ الطويل.

وبكلمة مختصرة: إنَّ المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي حاول أن يفسّر جميع العلوم والمعارف التي يعترف بصحّتها من الناحية المنطقية بأنّها:

- إما أن تكون معارف أوّلية تعبّر عن الجانب العقلي القبلي من المعرفة البشرية.
- وإمّا أن تكون مستنتجة من تلك المعارف على أساس طريقة التوالد الموضوعي.

وإذا أخذنا القضايا الثانوية المستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي ودرسنا طريقة استنتاجها وجدنا أن قضية من هذا النوع تستند في استنتاجها بطريقة التوالد الموضوعي إلى فئتين من القضايا:

- قضايا ترتبط بإنتاج تلك القضية المعيّنة بالذات.
- قضايا تقرّر ثبوت التلازم بين الفئة الأولى والقضية المستنتجة بالتوالد الموضوعي.

وقضايا التلازم هذه عامّة بطبيعتها ولا تختصّ بإنتاج قضية دون أخرى، ففي مثال «خالد إنسان وكلّ إنسان فانٍ» توجد عندنا ثلاث قضايا

تولّدت منها بصورة موضوعية القضية القائلة: إن خالداً فانٍ، والقضايا الثلاث هي:

- خالد إنسان: الصغرى.
- كلّ إنسان فانٍ: الكبرى.
- كلّما كان شيء عنصراً من فئة وكانت كلّ عناصر تلك الفئة تتّصف بصفة، فإن ذلك يستلزم أن يكون ذلك الشيء متصفاً بتلك الصفة.

والأولى والثانية من هذه القضايا الثلاث تدخلان في الفئة الأولى، لأنهما قضيتان مرتبطتان بإنتاج قضية معيّنة، وأما القضية الثالثة فهي تدخل في الفئة الثانية، لأنها تقرّر تلازماً عامّاً بين شكلين من القضايا مهما كان محتواها.

ونلاحظ في هذا الضوء أنّ الخطأ في إدراك قضية ثانوية مستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي يستند دائماً إلى الخطأ في إحدى القضايا (المقدّمات) التي ساهمت في توليد تلك القضية الجديدة، فإما أن يكون الخطأ في قضايا من الفئة الأولى أو في قضايا التلازم التي تتمثّل في الفئة الثانية. فإذا قلنا «النفط سائل وكلّ سائل يتبخّر في درجة مئة من الحرارة، وكلّما كان شيء عنصراً من فئة وكانت كلّ عناصر تلك الفئة تتصف بصفة فإن ذلك يستلزم أن يتّصف ذلك الشيء بتلك الصفة» واستنتجنا من ذلك «أنّ النفط يتبخّر في درجة مئة»، كانت النتيجة خطأ لأنّ القضية الثانية من القضايا الثلاث التي ساهمت في التوليد خطأ. وإذا قلنا «إنّ خالداً إنسان وبعض الناس علماء، وكلّما كان شيء عنصراً من فئة، وكانت بعض أفراد تلك الفئة تتّصف بصفة فإن ذلك يستلزم أن ذلك

الشيء يتّصف بتلك الصفة» واستنتجنا من ذلك «إنَّ خالداً عالم»، كانت النتيجة خطأ؛ لأنّ القضية الثالثة خطأ حيث إنَّ الشكل الأول من القياس لا يستلزم النتيجة إلا إذا كانت الكبرى كلّية.

ودراسة قضايا الفئة الأولى التي ترتبط في مجال الاستنتاج بمحتوى القضية المستنتجة ومضمونها، هي من وظيفة العلوم المختلفة. فكلّ عالم يتناول من تلك القضايا ما يندرج في نطاق اختصاصه. أمّا دراسة قضايا التلازم التي تتمثّل في الفئة الثانية وترتبط بشكل القضية دون مضمونها ومحتواها، فهي من وظيفة المنطق الصوري الذي يعتبر المنطق الأرسطي ممثلاً له، فهو الذي يحدّد صيغ التلازم بين القضايا من ناحيتها الصورية والشكلية بقطع النظر عن مادّتها ومحتواها.

المذهب الذاتي

يعتقد المذهب الذاتي أنَّ الجزء الأكبر من المعرفة التي يعترف المذهب العقلي والمنطق الأرسطي بصحّتها يعود إلى قضايا مستنتجة بطريقة التوالد الذاتي، وهذا ما حاول معالجته الشهيد الصدر في القسم الأخير من كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء». ففي هذا الاتجاه:

- هناك معارف أوّلية تشكّل الجزء العقلي القبلي من المعرفة وهو الأساس للمعرفة البشرية على العموم؛ من قبيل مبدأ عدم التناقض الذي يعتبره المذهب الذاتي وفاقاً للمذهب العقلي معرفة عقلية قبلية.
- وهناك معارف ثانوية مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الموضوعي كنظريات الهندسة الأقليدية المستنتجة من بديهيات تلك

الهندسة بطريقة التوالد الموضوعي.

• وهناك معارف ثانوية مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الذاتي، وهي كلّ التعميمات الاستقرائية، فإن التعميم الاستقرائي مستنتج من مجموعة أمثلة وشواهد لا يوجد أيّ تلازم بينها وبين ذلك التعميم. فالعلم بالتعميم ينشأ عن طريق العلم بتلك الأمثلة والشواهد على أساس التوالد الذاتي.

ويترتّب على هذا أنّ من الضروريّ الاعتراف بأنّ هذه الطريقة الجديدة للتوالد ذاتياً التي تختلف عن طريقة التوالد الموضوعي لا يمكن إخضاعها للمنطق الصوري أو الأرسطي الذي يعالج التلازم بين أشكال القضايا؛ إذ لا تقوم طريقة التوالد الذاتي على أساس التلازم بين القضية المستنتجة والقضايا التي اشتركت في إنتاجها، لأنّ التوالد ذاتيّ وليس موضوعياً.

ولكن هذا لا يعني فسح المجال لاستنتاج أيّ قضية من أيّ قضية أخرى على أساس التوالد الذاتي دون التقيّد بالتلازم بين القضيتين، كأن نستنتج مثلاً أنَّ زيداً قد مات من أن الشمس طالعة وأن حجم الأرض أكبر من حجم القمر، فإن هذا يؤدّي إلى جعل طريقة التوالد الذاتي مبرّراً لأيّ استدلال خاطئ، وليس هذا ما نقصده عندما نقرّر هذه الطريقة إلى جانب طريقة التوالد الموضوعي.

إن ما نقصده الآن هو أنَّ جزءاً من المعرفة التي يؤمن بها العقليون على الأقلّ لم يتكوّن على أساس التوالد الموضوعي، وإنما يتكوّن على أساس آخر هو ما نصطلح عليه بالتوالد الذاتي. وهذا يعني أنا ما دمنا نودُّ الاحتفاظ بذلك الجزء من المعرفة وبطابعه الموضوعي السليم فلابدَّ أن

نعترف بطريقة التوالد الذاتي وبأن العقل ينتهج هذه الطريقة في الحصول على جزء من معرفته الثانوية.

ومن ناحية أخرى نجد في كثير من الحالات أن استنتاج قضية من قضية أخرى لا تستلزمها موضوعياً، يعتبر خطأ لا يقرّه العقليون ولا أيّ عقل سليم، من قبيل أن نستنتج أن زيداً مات من طلوع الشمس أو أن خالداً جاء من إخبار المخبر بأنّ شخصاً ما قد جاء.

والمسألة الأساسية في هذا الضوء هي كيف يمكن أن نميّز بين الحالات التي يكون فيها استنتاج قضية من قضايا أخرى بدون تلازم موضوعيّ بينهما صحيحاً، وبين الحالات التي يكون فيها استنتاج قضية من قضايا أخرى بدون تلازم موضوعيّ بينهما خطأ؟

من الواضح أنَّ المنطق الأرسطي لا يكفي للجواب على هذا السؤال وتمييز الشروط التي تكسب التوالد الذاتي المعقولية والصحّة، لأنّ طريقة التوالد الذاتي أساساً لا تنطبق على المنطق الأرسطي. ومن أجل ذلك نلاحظ أنه إذا انطلقنا من وجهة نظر المذهب الذاتي فسوف نجد أنفسنا بحاجة إلى منطق جديد؛ إلى منطق ذاتيّ يكشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة، كما احتجنا إلى المنطق الصوري لاكتشاف صيغ التلازم بين أشكال القضايا التي تجعل طريقة التوالد الموضوعي معقولة.

المراحل التي يمرّ بها المنطق الذاتي لإنتاج اليقين

يؤمن المذهب الذاتي بأنّ كلّ معرفة ثانوية يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمرّ بمرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى: التوالد الموضوعي

في هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتمالية وينمو الاحتمال باستمرار، ويسير نموّ الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي حتى تحظى المعرفة بدرجة كبيرة جداً من الاحتمال، غير أن طريقة التوالد الموضوعي تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين. وفي هذه المرحلة لا يوجد في الدليل الاستقرائي أيّ قفزة من الخاصّ إلى العامّ أو أيّ ثغرة عقلية.

وتسمّى هذه المرحلة بالمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي، لأنّ الدليل فيها يمارس عملية استنباط عقليّ وفقاً لقواعد التوالد

الموضوعي للفكر التي يحدّدها المنطق الصوري.

والدليل الاستقرائي في هذه المرحلة ينمّي احتمال التعميم الاستقرائي ويصل به إلى أعلى درجة من درجات التصديق الاحتمالي مستنتجاً تلك الدرجة بطريقة استنباطية من المبادئ والبديهيات، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر درجة الاحتمال التي يبرهن عليها الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى قضية مستنبطة.

غير أنَّ هناك فارقاً أساسياً بين الطابع الاستنباطي للدليل الاستقرائي والطابع الاستنباطي للأدلّة الاستنباطية البحتة، كالبرهان الذي يستنبط «أن زوايا المثلّث تساوي قائمتين» من مصادرات الهندسة الأقليدية. وهذا الفارق يكمن في أنَّ الأدلّة الاستنباطية البحتة تبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة. فالبرهان الهندسي على أن «زوايا المثلّث تساوي قائمتين» يثبت وفق مناهج الاستدلال الاستنباطي هذه المساواة بين زوايا المثلّث وقائمتين كحقيقة موضوعية. وأما الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة ولا يثبت أن «أ» سبب لـ «ب» وإنما يثبت بطريقة استنباطية درجة من التصديق بهذه الحقيقة، تتمثّل في القيمة الاحتمالية الكبيرة التي أنتجها تجمّع عدد كبير من الاحتمالات على محور واحد هو سببية «أ» لـ «ب». فالقضية المستنبطة من الدليل الاستقرائي هي درجة من التصديق بقضية أن «أ» سبب لـ «ب» وليست قضية السببية نفسها (التي هي الجانب الموضوعي من الحقيقة).

وبالإمكان أن نعبّر عن هذا بتعبير آخر هو: إنَّ المستنبَط من الدليل الاستقرائي نفس قضية السببية؛ سببية «أ» لـ «ب» ولكن بدرجة من

التصديق تقلّ عن اليقين.

فسواء ميّزنا بين قضية السببية وقضية درجة التصديق بها وافترضنا أن النتيجة المستنبطة من الاستقراء هي القضية الثانية دون الأولى، أم افترضنا قضية واحدة وهي قضية السببية وافترضنا أنها هي المستنبطة من الدليل الاستقرائي مباشرة، لكن استنباطها يعني درجة من التصديق تقلّ عن اليقين.. سواء عبّرنا بهذا الشكل أو بذاك فإن هناك حقيقة ثابتة على كلّ حال وهي أنَّ المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي لا تؤدّي إلى اليقين بالسببية ولا إلى اليقين بالتعميم الاستقرائي، وإنما تعطي قيمة احتمالية كبيرة لدرجة التصديق بتلك السببية وهذا التعميم.

الشرط الأساسي للمرحلة الاستنباطية

الشرط الأساسي لتمكّن الدليل الاستقرائي من ممارسة هذه المرحلة يتوقّف على افتراض عدم وجود مبرّر قبليّ لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي أي للاعتقاد بعدمها، وهذا لا يكلّف الدليل الاستقرائي إثباتاً مسبقاً؛ لأنّ الرفض هو الذي يحتاج إلى إثبات، وأما عدم الرفض القبلي فيكفي له عدم وجود مبرّر للرفض.

والمقصود من السببية بالمفهوم العقلي هو علاقة بين مفهومين كمفهومي «أ» و «ب» تجعل وجود أحدهما ضروريّاً عند وجود الآخر، فالأول هو المسبّب والثاني هو السبب. أما السببية بالمفهوم التجريبي فهي أنَّ كلّ «أ» يعقبها أو يقارنها «ب» بصورة مطّردة دون أن يفترض في هذا الاطّراد أيّ ضرورة.

وهذان المفهومان عن السببية يختلفان اختلافاً أساسياً، لأنّ المفهوم الأول يفسّر السببية بوصفها علاقة ضرورة ولزوم بين مفهومين، فهي علاقة واحدة تربط مفهوماً بمفهوم آخر في وجوده كالعلاقة بين الحركة والحرارة، وهذه العلاقة بين المفهومين يقوم على أساسها ارتباط كلّ فرد من أحد المفهومين بفرد من المفهوم الآخر. فهناك ارتباطات عديدة بين هذه الحرارة وهذه الحركة وتلك الحرارة وتلك الحركة، ولكن كلّ هذه الارتباطات بين الحرارات والحركات متلازمة لأنها تنبع جميعاً من تلك العلاقة بين المفهومين أي علاقة السببية القائمة بين ماهية الحرارة وماهية الحركة. أما المفهوم التجريبي للسببية فهو لا يعترف بعلاقة السببية إلا بوصفها اطّراداً في التتابع أو الاقتران بين حادثتين دون أن يضيف إلى هذا التتابع أو الاقتران أيّ فكرة عن الإيجاد والضرورة واللزوم.

ومن الواضح أن رفض فكرة الضرورة واللزوم نهائياً يؤدّي إلى أنَّ أيّ حادثة توجد عقيب حادثة أخرى فوجودها عقيبها صدفة ولا يعبّر عن أيّ لزوم. فالغليان عقيب الحرارة والحرارة عقيب الحركة صدفة، كما أن نزول المطر عقيب صلاتك صدفة، والفارق بين الصدفتين أن الأولى تتكرّر على سبيل الصدفة بصورة مطّردة وأن الثانية لا توجد إلا أحياناً.

ومادام هذا التتابع مجرّد صدفة مطّردة دون أن يقوم على أساس علاقة ضرورة بين مفهومين، فهو يعبّر عن علاقة بين فردين بدلاً عن مفهومين، وبهذا يكون التتابع بين كلّ فرد من الحرارة وفرد من الحركة علاقة مستقلّة نشأت على سبيل المصادفة بين الفردين. فسببية الحركة للحرارة بالمفهوم التجريبي تعبّر عن علاقات كثيرة بعدد ما يوجد من

أفراد للحرارة والحركة، دون أن تستقطب كلّ تلك العلاقات علاقة رئيسية بين المفهومين كما يفترضه المفهوم العقلي للسببية.

وبهذا يتّضح:

- إن السببية بالمفهوم العقلي علاقة ضرورة، والسببية بالمفهوم التجريبي اقتران أو تتابع بين الحادثتين بصورة مطّردة صدفة.

- إن السببية بالمفهوم العقلي علاقة واحدة رئيسية بين مفهومين، والعلاقات بين أفراد هذا المفهوم وأفراد ذاك ارتباطات متلازمة تنشأ من تلك العلاقة الرئيسية. وليست كذلك السببية بالمفهوم التجريبي.

- إن أفراد المفهوم الواحد متلازمة في علاقاتها السببية على أساس المفهوم العقلي للسببية، بمعنى أنَّ أيّ فرد من أفراد ماهية معيّنة إذا كان سبباً لفرد من أفراد ماهية معيّنة أخرى، فمن الضروريّ أن يكون كلّ فرد من الماهية الأولى سبباً لفرد من الماهية الثانية في ظلّ نفس الشروط التي كان الفرد الأول فيها سبباً، وذلك لأنّ السببية علاقة ضرورة بين مفهومين فلا يمكن أن يحصل فرد من مفهوم على هذه العلاقة دون فرد آخر لنفس المفهوم، وهذا معنى أن الأشياء المتماثلة تؤدّي إلى نتائج متماثلة.

أما مجرّد التتابع أو الاقتران الذي تفسَّر السببية على أساسه في المفهوم التجريبي فهو بوصفه علاقة بين فردين لا بين مفهومين، فبالإمكان أن توجد هذه العلاقة لفرد دون آخر مماثل له.

وبهذا نقف على أن من يرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي رفضاً كاملاً لا يمكنه أبداً أن يفسّر الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية ويبرّر نموّ الاحتمال بالقضية الاستقرائية، وعن هذا الطريق

يمكننا أن نبرهن لكلّ من يعترف بقيمة حقيقية للدليل الاستقرائي في تنمية الاحتمال على أنه مضطرّ إلى التنازل عن المبرّرات القبلية لرفض علاقات السببية ونفيها.

ومن أجل ذلك سوف ندرس المبرّرات القبلية لرفض علاقة السببية بالمفهوم العقلي، ويكفينا في حدود إنجاح الطريقة العامّة المقترحة للدليل الاستقرائي أن لا نجد مبرّرات للرفض، ولسنا بحاجة إلى مبرّرات قبلية لإثبات المفاهيم العقلية عن السببية.

مبررات رفض السببية العقلية

ويمكننا أن نصنّف مبرّرات رفض السببية العقلية إلى: منطقية وفلسفية وعلمية وعملية.

١. التبرير المنطقي

المبرّر المنطقي لرفض علاقة السببية بمفهومها العقلي يرتكز على أساس تصوّرات المنطق الوضعي عن القضية؛ إذ يربط معنى القضية بكيفية إثبات صدقها أو كذبها بما لدى الإنسان من خبرة حسّية. فكلّ جملة يمكن للإنسان بخبرته الحسّية أن يثبت صدقها أو كذبها فهي قضية ذات معنىً، سواء كانت صادقة أو كاذبة. وكلّ جملة لا يملك الإنسان طريقة محدّدة لاستخدام خبرته الحسّيّة في إثبات صدقها أو كذبها فهي ليست قضية وليس لها معنىً إطلاقاً في رأي المنطق الوضعي.

فإذا اعتبرنا التمكّن من استخدام الخبرة الحسّية لإثبات صدق الجملة

أو كذبها شرطاً أساسياً في تكوين القضية من الناحية المنطقية، أدّى ذلك إلى أنَّ كلّ جملة لا يؤثّر افتراض صدقها أو كذبها على خبرتنا الحسّية لا يمكن أن تكون قضية من الناحية المنطقيـة، لأنّ الخبـرة الحـسّية سـوف تعجز في هذه الحالة عن إثبات صدقها أو كذبها ما دامـت هـذه الخبـرة الحسّية لا يمكن أن تتأثّر بصدقها أو كذبها. فإذا قلت مثلاً البرد يشتدّ في الشتاء تجد أن العالم الواقعي له صورة معيّنة ومعطيات حسّية خاصّة فـي حال صدق هذا الكلام، وصورة ومعطيات أخرى في حال كذبه، ولأجـل هذا كنّا نستطيع أن نصف الظروف الواقعية التي نعرف فيها صدق الكلام أو كذبه مادام هناك فرق في العالم الواقعي بين أن تصدق القـضية وبـين أن تكذب. ولكن إذا قلت إنَّ لكلّ شيء جوهراً غيـر معطياتـه الحـسّية؛ فللتفاحة مثلاً جوهر هو التفاحة في ذاتها فـوق مـا نحـسّه منهـا بالبـصر واللمس والذوق، فإنك لن تجد فرقاً في الواقع الخارجي بين أن تـصدق هذه العبارة أو تكذب؛ بدليل أنك إذا تصوّرت التفاحة فـي حـال وجـود جوهر لها غير ما تدركه فيها بحواسّك ثم تصوّرتها في حال عدم وجـود هذا الجوهر لم ترَ فرقاً في الصورتين، لأنك لن تجد في كلتـا الـصورتين إلا المعطيات الحسّية من اللون والرائحة والنعومة. وما دمنا لم نجـد فـي الصورة التي رسـمناها لحـال الـصدق شـيئاً يميّزهـا عـن الـصورة التـي رسمناها لحال الكذب، فالعبارة الفلسفية المذكورة كلام بدون معنىً لأنـه لا يفيد خبراً عن العالم.

وهكذا إذا درسنا الجملة القائلة: كلّ «أ» يعقبها أو يقارنها «ب»، نجد أنها قضية من وجهة نظر المنطق الوضـعي، لأنّ بالإمكـان التوصّـل إلـى كيفية لإثبات صدقها أو كذبها باستخدام الخبرة الحسّية، وذلك بإيجاد «أ» لكي نلاحظ هل يوجد «ب» عقيبه حقـاً أو لا؟ وأمـا إذا درسـنا الجملـة

القائلة: إن بين «أ» و «ب» علاقة ضروريّة تجعل من الضروريّ أن يوجد «ب» عقيب «أ» فسوف نجد أن علاقة الضرورة هذه لا تضيف إلى الاقتران أو التعاقب شيئاً في مجال الخبرة الحسّية. فسواء كان بين «أ» و «ب» علاقة ضرورية في حالات اقتران أحدهما بالآخر أو لم تكن، لا يختلف بسبب ذلك ما هو المحتوى الحسّي لخبرتنا عن «أ» و «ب» لأنّ علاقة الضرورة لا تدخل في مجال الخبرة الحسّية. وهذا يعني أنَّ هذه الجملة ليس بالإمكان التوصّل إلى كيفية لاستخدام الخبرة الحسّية في إثبات صدقها أو كذبها، وجملة من هذا القبيل لا يعترف بها المنطق الوضعي كقضية ويرفض التسليم بوجود معنىً لها. وكذلك الأمر في كلّ القضايا الفلسفية التي تعالج موضوعات ميتافيزيقية فإنها ليست كلاماً مفهوماً؛ لعدم توفّر الشرط الأساسي للكلام المفهوم فيها وهو إمكان وصف الظروف التي يعرف فيها صدق القضية أو كذبها، ولذلك لا يصحّ أن توصف القضية الفلسفية بصدق أو كذب، لأنّ الصدق والكذب من صفات الكلام المفهوم، والقضية الفلسفية لا معنى لها لكي تصدق أو تكذب.

ونستخلص من ذلك أنَّ الوضعية تقدّم مبرّراً منطقياً لرفض علاقة السببية بمفهومها الحقيقي يقوم على أساس أن أيّ كلام يتحدّث عن هذه السببية بوصفها علاقة ضرورة لا معنى له إطلاقاً.

وتقييم هذا المبرّر المنطقي للرفض يرتبط بتقييم موقف المنطق الوضعي من القضية ومفهومه عنها الذي يربط بين معنى القضية وكيفية استخدام الخبرة الحسّية لإثبات صدقها. فما هي هذه الظروف الواقعية أو المعطيات الحسّية التي يرتبط صدق القضية بها، فهل تعتبر الوضعية من شرط القضية أن يكون مدلولها بالذات معطىً حسّياً كما في قولنا (البرد

يشتدّ في الشتاء، والمطر يهطل) أم تكتفي بأن يكون للقضية معطيات حسّية ولو بصورة غير مباشرة. فإن كانت الوضعية تلغي كلّ قضية ما لم يكن مدلولها معطىً حسّياً وظرفاً واقعياً يخضع للتجربة فهي بذلك لا تسقط القضايا الفلسفية فحسب، بل تشجب أيضاً أكثر القضايا العلمية التي لا تعبّر عن معطىً حسّي وإنما تعبّر عن قانون مستنتج من المعطيات الحسّية كقانون الجاذبية. فنحن نحسّ بسقوط القلم عن الطاولة إلى الأرض ولا نحسّ بجاذبية الأرض؛ فسقوط القلم معطى حسّي مرتبط بالمضمون العلمي لقانون الجاذبية وليس للقانون عطاء حسّي مباشر.

وأما إذا اكتفت الوضعية بالمعطى الحسّي غير المباشر، فالقضايا الفلسفية لها معطيات حسّية غير مباشرة، كعدّة من القضايا العلمية تماماً، أي توجد هناك معطيات حسّية وظروف واقعية ترتبط بالقضية الفلسفية، فإن صحّت كانت القضية صادقة وإلا فهي كاذبة. مثلاً: القضية الفلسفية القائلة بوجود علّة أولى للعالم، فإن محتوى هذه القضية وإن لم يكن له عطاء حسّي مباشر، غير أنّ الفيلسوف يمكنه أن يصل إليه عن طريق المعطيات الحسّية التي لا يمكن تفسيرها عقلياً إلا عن طريق العلّة الأولى.

ثم: ماذا يقول المنطق الوضعي عن القضايا التي تتّصل بعالم الطبيعة التي لا يملك الإنسان القدرة على التثبّت من صوابها أو خطئها بالتجربة، مع أننا نعلم جميعاً أن العلم كثيراً ما يطرح قضايا من هذا القبيل على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة بصددها ويظلّ يبحث عن ضوء ليسلّطه عليها حتى يجده في نهاية المطاف أو يعجز عن الظفر به، فلماذا كلّ هذا الجهد العلمي لو كانت كلّ قضية لا تحمل بيدها دليل

صدقها أو كذبها من التجربة خواءً ولغواً من القول.

قد تحاول الوضعية في هذا المجال أن تستدرك فتقول: إنَّ المهمّ هو الإمكان المنطقي لا الإمكان الفعلي، فكلّ قضية كان ممكناً من الوجهة النظرية الحصول على تجربة هادية بشأنها فهي ذات معنىً وجديرة بالبحث وإن لم نملك هذه التجربة فعلاً.

إلا أن هذه المحاولة قد استعارت مفهوماً فلسفياً لتكميل بنائها المذهبي الذي شادته لنسف الفلسفة والميتافيزيقيا، وذلك المفهوم هو الإمكان المنطقي الذي ميّزته عن الإمكان الفعلي، وإلا فما هو المعطى الحسّي للإمكان المنطقي؟ تقول الوضعية: إن التجربة ما دامت غير ممكنة في الواقع فماذا يبقى للإمكان النظري من معنىً غير مفهومه الميتافيزيقي الذي لا أثر له على صورة الواقع الخارجي ولا تختلف المعطيات الحسّية تبعاً له.

والنتيجة هي أنَّ المنطق الوضعي ليس على حقّ في هذا الربط بين معنى القضية وكيفية إثباتها؛ وبذلك يفقد المبرّر الذي استعرضناه لرفض علاقة السببية أساسه المنطقي.

٢. التبرير الفلسفي

يمكننا أن نعتبر المبرّرات الناشئة عن الاتجاه التجريبي في نظرية المعرفة ذات طابع فلسفي. فهناك اتجاه في نظرية المعرفة يؤمن بأنّ التجربة والخبرة الحسّية هي المصدر الأساسي للمعرفة البشرية، ويرفض التسليم بمبادئ أو قضايا بصورة مستقلّة عنها، وهذا هو الاتجاه الذي يؤمن به المذهب التجريبي في نظرية المعرفة.

والفرق بين التجريبيين غير الوضعيين والمناطقة الوضعيين، يتمثّل في موقفهما من القضية التي لا توجد كيفية معيّنة لاستخدام التجربة والخبرة الحسّية من أجل إثبات صدقها، فهي تعتبر في رأي المناطقة الوضعيين فارغة من المعنى، وأما التجريبيون غير الوضعيين فيعترفون بأنها قضية ذات معنىً من الناحية المنطقية لأنّهم لا يربطون معنى القضية بكيفية إثبات صدقها ولكنهم يربطون درجة التصديق بها بمدى قدرة التجربة على إثباتها. فكلّ قضية لا يمكن للتجربة أن تبرهن عليها لا يمكن قبولها، لأنّ التجربة والخبرة الحسّية هي المصدر الأساسي للمعرفة في رأي المذهب التجريبي.

وعلاقة السببية بمفهومها العقلي بوصفها علاقة ضرورة بين «أ» و «ب» هي من القضايا التي لا تمتدّ الخبرة الحسّية إليها، لأنّ الخبرة الحسّية بإمكانها أن تدرك «أ» و «ب» واقتران أحدهما بالآخر، أما علاقة الضرورة بينهما فليس بإمكان الخبرة الحسّية أن تدركها.

على هذا الأساس رفض "دافيد هيوم" علاقة السببية بوصفها علاقة ضرورة وفسّرها بأنها مجرّد اقتران أو تعاقب مطّرد بين الظاهرتين، تجاوباً مع اتجاهه التجريبي في نظرية المعرفة. وكان ذلك بداية تحوّل السببية في الفكر الفلسفي الحديث من علاقة ضرورة بين ظاهرتين إلى قوانين تصف اطّراداً معيّناً للاقتران أو التعاقب بين ظاهرتين دون أن تضيف إلى ذلك أيّ افتراض عقليّ للضرورة.

والحقيقة أنه ليس بالإمكان رفض علاقة الضرورة بين السبب والمسبّب على أساس المذهب التجريبي في نظرية المعرفة، لأنّ الاتجاه التجريبي في تفسير المعرفة البشرية لا يبرهن على نفي علاقة الضرورة

هذه، ولا يكفي لتبرير الاعتقاد بعدمها، وإنما يربط المعرفة بالخبرة والتجربة، فما لم تتوفّر التجربة على إثبات قضية أو نفيها لا يمكن أن نزعم المعرفة بصدقها أو كذبها.

وهذا يعني أنه لا يسمح لنا برفض القضية أو الاعتقاد بعدمها لمجرد أن الخبرة والتجربة لم تثبت صدقها؛ لأنّ المعرفة بالنفي كالمعرفة بالإثبات لا يمكن قبولها من وجهة نظر تجريبية ما لم تستند إلى الخبرة. فالقضية القائلة: إن هناك علاقات ضرورة بين السبب والمسبّب، لا يمكن أن نثبتها ولا أن ننفيها إلا على أساس التجربة. ويعني ذلك أن هذه القضية سوف تكون محتملة في ظلّ المذهب التجريبي. وهذا الاحتمال هو الذي يحقّق الشرط المسبق الذي يتطلّبه الدليل الاستقرائي لكي يتمكن من ممارسة المرحلة الاستنباطية.

فما دمنا قد أوضحنا أن الشرط الأساسي للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي هو أن يبدأ هذا الدليل من احتمال علاقة الضرورة بين «أ» و «ب» وليس من الضروريّ أن يبدأ من الاعتقاد بها والتأكيد المسبق لها، فسوف يتاح للدليل الاستقرائي أن يحصل على شرطه في ظلّ المذهب التجريبي والعقلي على السواء.

٣. التبرير العلمي

وهناك الاتجاه الذي بدأه بعض علماء الفيزياء الذرية على أساس مجموعة من التجارب العلمية في مجال الذرّة ، وهو اتجاه يميل إلى القول بأنّ مبدأ السببية بما تحتوي من حتمية وضرورة لا ينطبق على العالم الذرّي.

ومن الواضح أن عدم إمكـان التوصّـل إلـى تفـسير سـببي لـسلوك الجُسيم البسيط أو الذرّة لا يعني بحال من الأحوال نفـي الـسببية، وإنمـا يعني أن التجارب العلمية لم تستطع أن تبرهن على وجـود سـبب لتلـك الظواهر التي يمارسها ذلك الجسيم البسيط، ولا أن تفسّر اختلافاتها علـى أساس قانون عامّ يتيح للعالم أن يتنبأ دائماً بالوضع المستقبل في ضوء ما يعرفه من ظروف وأحوال، وهذا لا يكفي وحده للبرهنة على نفـي مبـدأ السببية، بل هو يؤدّي في حالة عدم وجود مبرّرات عقلية قبليـة للإيمـان بهذا المبدأ، إلى الشكّ في وجود الـسبب، والـشك معنـاه احتمـال مبـدأ السببية، وهذا هو كلّ ما نريده كمصادرة للدليل الاستقرائي.

وحتى إذا افترضنا أن العلم استطاع أن يتأكّد من عدم وجود أسـباب محدّدة تقوم علـى أساسـها ظـواهر العـالم الـذري وتـصرّفات الجـسيم البسيط، فهذا لا يمنع من احتمال مبدأ السببية بالنسبة إلى عالم المركبات وما يضمّ من ظواهر، وبالتالي نحتفظ بالمـصادرة التـي يحتاجهـا الـدليل الاستقرائي بالنسبة إلى هذا العالم.

٤. التبرير العملي

بقيت حجّة واحدة تساق عـادة لتبريـر الانتقـال مـن فكـرة الـسببية بمفهومها العقلي الذي يـستبطن الـضرورة الحتميـة إلـى فكـرة القـانون السببي الذي يتحدّث عن مجرّد التتابع بين ظاهرتين ، يقول "رسـل" فـي توضيح هذه الحجّة: «إننا إذا افترضنا الحصول على تعميم يقول بـأنّ «أ» هي سبب لـ «ب» مثلاً جوزات البلوط تـسبب أشـجار البلـوط، و كانـت هناك فتره محدّدة بين «أ» و «ب» فقد يحدث شيء خـلال هـذه الفتـرة لمنع «ب» فقد تأكل الخنازير جوزات البلوط مثلاً. ولا نستطيع أن نأخـذ

بنظر الاعتبار ما في العالم من تعقيدات لا متناهية، ولذلك يصبح التعميم السببي الذي حصلنا عليه كما يلي: إن «أ» ستسبب «ب» إذا لم يحصل شيء يمنع «ب»، وبعبارة أخرى إن «أ» ستسبب «ب» إلا إذا لم تسبّبها». ولا يوجد أيّ معنىً مفيد في قول من هذا القبيل.

وعلى هذا الأساس أصبح من المعقول استبدال السببية العقلية بالاطّرادات الإحصائية، فبدلاً من القول بأنّ «أ» ستسبب «ب» إلا إذا لم تسبّبها نقول: إن «أ» تعقبها «ب» مرّة واحدة أو خمسين مرّة في كلّ مئة مرّة يوجد فيها «أ». وبهذا نصل إلى قانون مفيد يمكن اتخاذه أساساً لمعرفتنا بما حولنا من الأشياء. ولا شكّ في أنَّ قضية تتحدث عن نسبة اطّراد وجود «ب» عقيب «أ» هي أكبر فائدة من قضية تقول إن «أ» ستسبّب «ب» إلا إذا لم تسبّبها.

ولكن هذا لا يدعونا إلى رفض مبدأ السببية، فنحن لو كنّا قادرين على أن نستوعب كلّ الموانع التي تحول دون تأثير «أ» في إيجاد «ب» ولنفترض أنها عبارة عن «ج» «د» «هـ» «ي» لأمكننا أن نصوغ التعميم السببي صياغة معقولة فنقول: إن «أ» تسبّب «ب» إلا إذا اتفق وجود «ج» أو «د» أو «هـ» أو «ي». وحيث أن استيعاب كلّ تلك الموانع غير ميسور بموجب الافتراض الذي تقدّم، فليس بإمكاننا الوصول إلى صياغة من هذا القبيل للتعميم السببي.

وعلى هذا الأساس نحاول بدلاً من استيعاب الموانع أن نعرف بالاستقراء نسبة وجودها إلى مجموع حالات وجود «أ» لنخرج بإحصاء لدرجة تكرّر وجود «ب» عقيب «أ» فإذا لاحظنا مثلاً أنَّ النسبة هي واحد من خمسة فسوف نقول: إن «أ» يعقبها «ب» عشرين مرّة في كلّ مئة مرّة

يوجد فيها «أ». ونحن في الحصول على هذه النسبة الإحصائية لوجود «ب» في حالات وجود «أ» اعتمدنا على الاستقراء أي أننا جرّبنا مجاميع عديدة من حالات وجود «أ» كلّ مجموعة تشتمل على مئة حالة من حالات وجود «أ» فرأينا أن «ب» تكرّر في كلّ مجموعة من تلك المجاميع بنسبة واحد إلى خمسة، فخرجنا من ذلك بتعميم لهذه النسبة على كلّ مجموعة أخرى تشتمل على مئة حالة من حالات وجود «أ» وعبّرنا عن ذلك في قانون إحصائي يقول: إن «أ» يعقبها «ب» عشرين مرّة في كلّ مئة مرّة.

فنحن إذن قمنا بتعميم استقرائيّ للنسبة الإحصائية إلى سائر المجاميع الأخرى التي لم يشملها إحصاؤنا المباشر، وهذا التعميم الاستقرائي نفسه يحتاج إلى افتراض مبدأ السببية بمفهومها العقلي ولو على مستوى الاحتمال؛ إذ لو استبعدنا نهائياً فكرة السببية العقلية وآمنّا بالصدفة المطلقة فهذا يعني أن ظهور «ب» عشرين مرّة في كلّ مجموعة من المجاميع التي شملها إحصاؤنا كان مصادفة وبدون أيّ سبب يحتّم ذلك. وفي هذه الحالة لا يمكن أن نعمّم نسبة ظهوره إلى سائر المجاميع الأخرى، ويفقد الدليل الاستقرائي قدرته على تنمية احتمال هذا التعميم، لأنّ الصدفة ليس من الضروريّ أن تتكرّر.

وهكذا نعرف أنَّ القوانين الإحصائية التي تستخدمها العلوم بدلاً عن التعميمات السببية ليست ـ من وجهة نظر تحليلية للدليل الاستقرائي ـ بديلاً لمبدأ السببية بمفهومه العقلي، بل إن أيّ قانون إحصائي هو نتيجة استقراء وتعميم استقرائيّ لنسبة التكرر، وهذا التعميم بدوره يتوقّف على افتراض مبدأ السببية العقلية ولو على مستوى الاحتمال، لأنّ كلّ تعميم

استقرائيّ لا يمكن أن يستغني عن هذه المصادرة.

والحاصل أنه لم يثبت وجود أيّ مبرّر قبليّ يدعو إلى رفض علاقات السببية بمفهومها العقلي والاعتقاد بعدمها، وهذا القدر كافٍ للتحفظ على المصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية.

ملاحظة أساسية

لابدَّ من الالتفات إلى أن هذه المرحلة إنما تكون قادرة على تنمية الاحتمال والوصول به إلى درجات عالية من التصديق إذا كان تجمّعٍ تلك القيم الاحتمالية في محور القضية القائلة إن «أ» سبب لـ «ب» منصبّاً على ألفات بينها وحدة مفهومية وخاصّية مشتركة؛ لما تقدّم من أن السببية علاقة مفهومية أي أنها علاقة ضرورة بين مفهومين، ولا يكفي مجرّد فئة مصطنعة نضمّ أعضاءها بعضاً إلى بعض اعتباطاً، وذلك حتى تكون سببية تلك الخاصّية المفهومية المشتركة هي المحور الذي تتجمّع فيه كلّ القيم الاحتمالية التي في صالح السببية.

وإذا كان من الضروريّ لكي تتحقّق المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي أن تكون الألفات التي امتدّت التجربة إليها ذات خاصّية مشتركة، فهناك شرط آخر ضروريّ للتوصل إلى تعميم النتيجة على كلّ الألفات الأخرى التي لم تستوعبها التجربة، وهو أن لا توجد في حدود ما يتاح للملاحظ والمجرّب أن يعرفه، خاصّية مشتركة تميّز الألفات التي شملتها التجربة عن ألفات أخرى، إذ في هذه الحالة تصبح الألفات التي استخدمناها في التجربة معبّرة عن مفهومين أو خاصّيتين:

- خاصّية شاملة للألفات الأخرى أيضاً.
- خاصّية تتميّز بها عن سائر الألفات.

والقيم الاحتمالية التي تبرهن على سببية الخاصّية المشتركة لا تستطيع أن تعيّن الخاصّية الأولى للسببية، بل هي حيادية تجاه فرضية سببية كلّ من الخاصّيتين، ويصبح التعميم على هذا الأساس بلا مبرّر. وهكذا نعرف أن نجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يتوقّف على شرطين:

أحدهما: أن تكون الألفات فئة ذات مفهوم موحّد أوخاصّية مشتركة وليست مجرّد تجميع أعمى لأشياء متفرّقة.

والآخر: أن لا يلاحظ تميّز الألفات التي شملتها التجربة على سائر الألفات في خاصّية مشتركة أخرى.

ويمكن توضيح كلا الشرطين في المثال التالي:

افرض أنك اخترت عشوائياً إنساناً من كلّ بلد في العالم وتكوّنت بذلك مجموعة من الناس ولاحظت وأنت تفحص عدداً من أفراد هذه المجموعة أنهم بيض، فلا يمكنك أن تستنتج من ذلك أن كلّ أفراد تلك المجموعة بيض، لأنّ هذه المجموعة فئة مصطنعة لا تعبّر عن وحدة مفهومية. وعلى العكس ما إذا كوّنت من الزنوج فئة واحدة وبدأت تفحصها فلاحظت أن الأفراد التي فحصتها كانت سوداً، فإن بإمكانك أن تعمّم استقرائياً وتقول: إن كلّ زنجي أسود، لأنّ الفئة هنا ذات خاصّية حقيقية مشتركة.

وفي هذه الفرضية نفسها لا يمكنك أن تعمّم أيّ حكم تصل إليه عن طريق الملاحظة لهذه الفئة (فئة الزنوج) على سائر أفراد الناس رغم أن

الزنجي وغير الزنجي من الناس يعبّران عن خاصّية إنسانية مشتركة، ولكن وجود خاصّية مشتركة لفئة الزنوج نفسها بنحو يميّزها عن غيرها يجعل أيّ تعميم من ذلك القبيل غير منطقيّ.

ومن خلال ما ذكرناه نستطيع أن نحدّد موقفنا من الأدلّة والشواهد التي تساق عادة لإثبات أن الاستقراء ليس استدلالاً منطقياً، فهناك محاولات تستهدف انتزاع الطابع المنطقي من الاستدلال الاستقرائي وتستدلّ على ذلك بفشل الاستقراء أحياناً وخروجه بنتائج باطلة بدون شكّ، رغم أنه من الناحية المنطقية يصطنع نفس الطريقة التي تصطنعها الاستقراءات الناجحة، وهذا يعني أن نجاح الاستقراء في الوصول إلى نتائج صحيحة لا يقوم على أساس منطقيّ، ولا يستمدّ مبرّره من منطقية الطريقة الاستقرائية في الاستدلال، لأنّ الطريقة نفسها موجودة في الاستقراءات الفاشلة. فإن هذه الاستقراءات التي تفشل أحياناً ليست هي نفسها التي تنجح في أكثر الأحيان، فلا يمكن أن يستخدم ذلك كدليل على أن الاستقراء ليس مبدأ منطقياً. بل إن الدليل الاستقرائي إذا استكمل متطلّباته اللازمة لممارسة مرحلته الاستنباطية فهو ناجح في تنمية احتمال التعميم وإعطائه أكبر قيمة احتمالية ممكنة. وهذا يعني أن الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يبرهن على قيمة احتمالية كبيرة، وهو في حدود برهنته على هذه القيمة وضمن شروطه ومصادراته اللازمة له مبدأ منطقيّ. ولا يعني هذا أنَّ النتيجة التي يبرهن الاستقراء على قيمة احتمالية كبيرة لها يجب أن تكون صادقة دائماً من الناحية المنطقية، وإنما يعني أن القيمة الاحتمالية الكبيرة التي يعطيها الدليل الاستقرائي للنتيجة قيمة منطقية.

المرحلة الثانية: التوالد الذاتي

ويقصد به كما أشرنا سابقاً أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى دون أيّ تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنما يقوم التوالد على أساس التلازم بين المعرفتين نفسيهما. فبينما كان المبرّر لنشوء معرفة من معرفة أخرى في حالات التوالد الموضوعي هو التلازم بين الجانبين الموضوعيين للمعرفة وكان التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين، نجد في حالات التوالد الذاتي أن المبرّر لنشوء معرفة من معرفة أخرى هو التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة، وأنّ هذا التلازم ليس تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين.

الفارق بين هذه المرحلة من الدليل الاستقرائي وسابقتها، هو أنه في مرحلة التوالد الموضوعي لا نستطيع أن نصل بالمعرفة المستدلّة استقرائياً إلى مستوى اليقين، وإنما نقتصر على منحها أكبر درجة من الاحتمال، بخلافه في هذه المرحلة حيث نصل إلى مستوى الجزم واليقين.

إلا أن تحقّق ذلك يتوقّف على مصادرة يفترضها الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة. لكن قبل بيان تلك المصادرة لابدَّ من توضيح نقطتين:

الأولى: مرحلة التوالد الموضوعي تقوم على أساس علم إجماليّ.

الثانية: أقسام اليقين.

• مرحلة التوالد الموضوعي تقوم على أساس علم إجماليّ

العلم ـ أيّ علم ـ له معلوم، والمعلوم قد يكون مشخّصاً محدّداً كما إذا علمتَ بأنّ الشمس طالعة أو أن فلاناً من أصدقائك يطرق عليك الباب. ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً تفصيلياً ومرتبطاً بشيء واحد ارتباط العلم بالمعلوم، وليس في هوية العلم التفصيلي أيّ مجال للشك أو الاحتمال، لأنّ ذلك الشيء المحدّد والمعلوم الذي يرتبط به العلم بوصفه معلوماً لا يقبل الاحتمال، وغيره من أشياء لا ارتباط للعلم التفصيلي بها.

وقد يكون المعلوم غير محدّد ولا مشخّص كما إذا علمتَ بأنّ أحد أصدقائك الثلاثة ـ بدون تعيين ـ سوف يزورك، ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً إجمالياً وهو يرتبط ارتباط العلم بالمعلوم بشيء غامض غير محدّد. لا هو زيارة هذا الصديق بالذات ولا هذا ولا ذلك بل أحدهم، ويرتبط بكلّ واحدة من الزيارات الثلاث، ولكن ليس ارتباط علم بمعلوم لأنّ أيّ واحدة منها ليست معلومة ، بل ارتباط علم بما يحتمل أن يكون هو الممثل الحقيقي للمعلوم، فإن المعلوم لما كان شيئاً غامضاً وغير محدّد فمن المحتمل أن يتمثّل في أيّ واحدة من تلك الزيارات، ونطلق على كلّ واحدة من الزيارات اسم طرف العلم الإجمالي.

وعلى هذا الأساس نعرف أن علاقة العلم الإجمالي لكلّ طرف هي علاقة تستبطن بطبيعتها الاحتمال، بينما علاقة العلم – أيّ علم– بالمعلوم تستبطن بطبيعتها نفي الاحتمال، وعدد أطراف العلم الإجمالي يختلف

باختلاف دائرة الترديد في المعلوم، فقد يكون ثلاثة وقد يكون أكثر، غير أن الحدّ الأدنى له هو اثنان؛ لأنّ حالة وجود طرف واحد فقط تعني أنه هو المعلوم فيصبح العلم تفصيلياً لا إجمالياً.

والعلم الإجمالي على قسمين:

أحدهما: العلم الإجمالي الذي تكون أطرافه متنافية أي لا يحتمل أن يجتمع اثنان منها في وقت واحد، كما إذا كنت تعلم أنَّ واحداً فقط من أصدقائك الثلاثة سوف يزورك، فليس من المحتمل على أساس علمك هذا أن يزورك اثنان منهم.

والآخر: العلم الإجمالي الذي تكون أطرافه غير متنافية أي أن من المحتمل اجتماع اثنين منها، كما إذا كنت تعلم أن واحداً على الأقلّ من أصدقائك الثلاثة سوف يزورك، فإن هذا العلم لا يفرض التنافي بين أطرافه، فيكون من المحتمل أن يزورك اثنان منهم أو الثلاثة جميعاً. والمراد بالعلم الإجمالي ـ متى أطلق ـ هو العلم الإجمالي من القسم الأول الذي يفرض التنافي بين أطرافه، وإذا أريد أحياناً العلم الإجمالي الذي لا يفرض التنافي بين أطرافه فلن يعبَّر عنه بالعلم الإجمالي.

يتلخّص مما تقدّم أننا نواجه في كلّ علم إجماليّ:

- العلم بشيء غير محدّد «كلّي».
- مجموعة الأطراف التي يعتبر كلّ عضو فيها ممثّلاً احتمالياً للمعلوم، أي يحتمل أنه هو ذلك الشيء غير المحدّد.
- مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها مجموعةَ الأطراف، لأنّ كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي يحتمل أن يكون هو الممثّل

للمعلوم، فكلّ عضو من مجموعة الأطراف يوازيه عضو في مجموعة الاحتمالات.

• التنافي بين أعضاء مجموعة الأطراف. وقيمة مجموعة الاحتمالات التي تتمثّل في كلّ علم إجماليّ تساوي قيمة العلم وليست أصغر منها، وإلا لكان يعني أن من المحتمل أن تكذب كلّ تلك الاحتمالات، وهذا الاحتمال غير موجود لأنه يناقض العلم، وليست أكبر من قيمة العلم لأنها ناتجة منه.

وإذا فرضنا أن قيمة العلم تساوي واحداً صحيحاً فقيمة مجموع الاحتمالات تساوي إذن واحداً صحيحاً، ويترتّب على ذلك أن قيمة كلّ عضو في مجموعة الاحتمالات تساوي كسراً معيّناً هو ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف. ولما كانت قيمة العلم ثابتة في كلّ علم فلابدّ أن تكون قيمة مجموعة الاحتمالات ثابتة في كلّ علم أيضاً، لأنّ القيمتين متطابقتان. ونعرف من ذلك أن قلّة عدد أعضاء مجموعة الأطراف أو زيادتها لا تؤثّر على قيمة مجموعة الاحتمالات، لأنّ هذه القيمة ثابتة بثبات قيمة العلم، وإنما تؤدّي كثرة عدد الأعضاء في مجموعة الأطراف إلى ضآلة ناتج قسمة قيمة مجموعة الاحتمالات (أي قيمة العلم) على عدد أعضاء مجموعة الأطراف، وبالتالي إلى ضآلة كلّ احتمال، لأنّ البسط إذا كان ثابتاً فإن ناتج القسمة يتضاءل تبعاً لازدياد المقام.

في ضوء هذا البيان يمكن أن نوضّح تعريفنا للاحتمال كما يلي: إن الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته هو دائماً عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثّل في علم من العلوم الإجمالية، وقيمته تساوي

دائماً ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثّل في ذلك العلم الإجمالي، فإذا رمزنا إلى كلّ عضو من مجموعة الاحتمالات بـ (س) وإلى رقم اليقين بـ (ل) وإلى عدد أعضاء مجموعة الأطراف بـ (ح) فإن قيمة (س) هي ناتج قسمة (ل) على (ح) أي س $= \frac{ل}{ح}$.

فالاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة ونسبة موضوعية بين حادثتين، وليس مجرّد تكرار وجود إحدى الفئتين في أعضاء الفئة الأخرى، بل هو تصديق بدرجة معيّنة ناقصة من درجات الاحتمال، وهذا التصديق يعتبر احتمالاً رياضياً بمعنى أنه مستنبط استنباطاً رياضياً ومنطقياً من البديهيات المفترضة لنظرية الاحتمال.

● أقسام اليقين

هناك معانٍ ثلاثة لليقين:

١. اليقين المنطقي أو الرياضي

وهو المعنى الذي يقصده منطق البرهان الأرسطي بكلمة اليقين، ويعني اليقين المنطقي: العلم بقضية معيّنة والعلم بأنّ من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي عُلم. فاليقين المنطقي مركّب من علمين، وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأول لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان. قال الطباطبائي في حواشيه على الأسفار الأربعة: «اليقين: هو العلم بأنّ كذا

كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا»[١]، لذا عبّر عنه بعض الفلاسفة المعاصرين بأنه «الجزم بثبوت المحمول للموضوع والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع وأن الجزم الأول لا يزول وأن الجزم الثاني أيضاً لا يزول»[٢].

وقد أوضح الشيخ الرئيس ابن سينا العلّة في ذلك بقوله: «اليقين هو ثبوت المحمول للموضوع عن طريق معرفة العلّة الحقيقية لثبوته له. فكلّ قضية علم فيها بثبوت المحمول للموضوع وكان ذلك عن طريق معرفة العلّة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع فهي قضية برهانية. وهذه العلّة قد تكون نفس الموضوع حيث يكون المحمول ذاتياً للموضوع، وقد تكون شيئاً آخر. ففي الحالة الأولى تكون القضية من المبادئ الأولى للبرهان وفي الحالة الثانية تكون القضية برهانية ثانوية يثبت محمولها لموضوعها بعلّة معيّنة. وأمّا القضية التي يعلم فيها بثبوت المحمول للموضوع ولا يعلم بعلّة هذا الثبوت فليست برهانية، ولا يمكن أن تدخل في البرهان على أيّ قضية أخرى»[٣].

ثم إنه كما ينصبّ اليقين المنطقي من وجهة نظر منطق البرهان على قضية واحدة حين يكون ثبوت محمولها لموضوعها ضروريّاً (فعلْمنا مثلاً بأنّ الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين، يعتبر يقيناً، لأننا نعلم

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، ج١، ص٣٠، الحاشية رقم١، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.

(٢) **شناخت شناسي در قرآن**، آية الله جوادي آملي، ص٢٣٧، بالفارسية.

(٣) **كتاب البرهان**، ابن سينا، ص٢٨، نقلناه من: **الأسس المنطقية للاستقراء**، محمد باقر الصدر، ص١٩.

بأنّ من المستحيل أن لا يكون الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين) كذلك يمكن أن ينصبّ على العلاقة بين قضيتين بوصفها علاقة ضرورية من المستحيل أن لا تكون قائمة بينهما. فإذا فرضنا مثلاً تلازماً منطقياً بين قضيتين على أساس تضمّن إحداهما للأخرى من قبيل «زيد إنسان» «زيد إنسان عالم» فنحن نعلم بأنّ زيداً إذا كان إنساناً عالماً فهو إنسان، أي نعلم بأنّ القضية الثانية إذا كانت صادقة فالقضية الأولى صادقة، وهذا العلم يقين منطقيّ لأنه يستبطن العلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الأمر كذلك.

وأما اليقين الرياضي فهو يندرج في اليقين المنطقي بمفهومه الذي رأيناه في منطق البرهان الأرسطي، لأنّ اليقين الرياضي يعني تضمّن إحدى القضيتين للأخرى، فإذا كانت هناك دالّة قضية تعتبر متضمّنة في دالّة قضية أخرى قيل من وجهة نظر رياضية: إن دالّة القضية الأولى تعتبر يقينية من حيث علاقتها بدالّة القضية الثانية.

فاليقين الرياضي يستمدّ معناه من تضمّن إحدى الدالّتين في الأخرى، بينما اليقين المنطقي في منطق البرهان يستمدّ معناه من اقتران العلم بثبوت شيء لشيء بالعلم باستحالة أن لا يكون هذا الشيء ثابتاً لذاك، سواء كانت هذه الاستحالة من أجل تضمّن أحدهما في الآخر أو لأنّ أحدهما من لوازم الآخر.

٢. اليقين الذاتي

وهو يعني جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أيّ شكّ أو احتمال للخلاف فيها. وليس من الضروريّ في اليقين الذاتي أن

يستبطن أيّ فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم. فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأنّ وفاته قريبة، وقد يرى خطّاً شديد الشبه بما يعهده من خطّ رفيق له فيجزم بأنّ هذا هو خطّه، ولكنه في الوقت نفسه لا يرى أيّ استحالة في أن يبقى حيّاً، أو في أن يكون هذا الخطّ لشخص آخر رغم أنه لا يحتمل ذلك، لأنّ كونه غير محتمل لا يعني أنه مستحيل.

٣. اليقين الموضوعي

لتوضيح هذا المعنى لليقين يجب أن نميّز في اليقين ـ أيّ يقين ـ بين ناحيتين: إحداهما القضية التي تعلّق بها اليقين والأخرى درجة التصديق التي يمثّلها. فحين يوجد في نفسك يقين بأنّ جارك قد مات، تواجه قضية تعلّق بها اليقين وهي أن فلاناً مات، وتواجه درجة معيّنة من التصديق يمثّلها هذا اليقين، لأنّ التصديق له درجات تتراوح من أدنى درجة للاحتمال إلى الجزم، واليقين يمثّل أعلى تلك الدرجات وهي درجة الجزم الذي لا يوجد في إطاره أيّ احتمال للخلاف. وإذا ميّزنا بين القضية التي تعلّق بها اليقين ودرجة التصديق التي يمثّلها، أمكننا أن نلاحظ أنَّ هناك نوعين ممكنين من الحقيقة والخطأ في المعرفة البشرية:

أحدهما: الحقيقة والخطأ من الناحية الأولى أي من ناحية القضية التي تعلق بها. والحقيقة والخطأ من هذه الناحية مردّهما إلى تطابق القضية التي تعلّق بها اليقين مع الواقع وعدم تطابقها، فإذا كانت متطابقة فاليقين صادق في الكشف عن الحقيقة وإلا فهو مخطئ.

والآخر: الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الثانية أي من ناحية الدرجة التي يمثّلها من درجات التصديق، فقد يكون اليقين مصيباً وكاشفاً عن الحقيقة من الناحية الأولى ولكنه مخطئ في درجة التصديق التي يمثّلها. فإذا تسرّع شخص وهو يلقي قطعة النقد فجزم بأنها سوف تبرز وجه الصورة نتيجة لرغبته النفسية في ذلك وبرز وجه الصورة فعلاً، فإن هذا الجزم واليقين المسبق يعتبر صحيحاً وصادقاً من ناحية القضية التي تعلّق بها، لأنّ هذه القضية طابقت الواقع، ولكنه رغم ذلك يعتبر يقيناً خاطئاً من ناحية درجة التصديق التي اتخذها بصورة مسبقة، إذ لم يكن من حقّه أن يعطي درجةً للتصديق بالقضية أن وجه الصورة سوف يظهر أكبر من الدرجة التي يعطيها للتصديق بالقضية الأخرى أن وجه الكتابة سوف يظهر.

وما دمنا قد افترضنا إمكانية الخطأ في درجة التصديق، فهذا يعني افتراض أن للتصديق درجة محدّدة في الواقع طبق مبرّرات موضوعية، وأن معنى كون اليقين مخطئاً أو مصيباً في درجة التصديق، أن درجة التصديق التي اتّخذها اليقين في نفس المتيقّن تطابق أو لا تطابق الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية للتصديق.

لنأخذ مثالاً آخر ونفترض أننا دخلنا إلى مكتبة ضخمة تضمّ مئة ألف كتاب وقيل لنا: إن كتاباً واحد فقط من مجموعة هذه الكتب قد وقع نقص في أوراقه، ولم يعيّن لنا هذا الكتاب، ففي هذه الحالة إذا ألقينا نظرة على كتاب معيّن من تلك المجموعة فسوف نستبعد جداً أن يكون هو الكتاب الناقص، لأنّ قيمة احتمال أن يكون هو ذاك هي $\frac{١}{١٠٠٠٠٠}$ ولكن إذا افترضنا أن شخصاً ما تسرّع وجزم على أساس الاستبعاد بأنّ هذا الكتاب ليس هو الكتاب الناقص، فهذا يعني أن اليقين

الذاتي قد وجد لديه، ولكننا نستطيع أن نقول بأنه مخطئ في يقينه هـذا، حتى إذا لم يكن هذا الكتاب هو الكتاب الناقص حقاً، فإن ذلك لا يقلّـل من أهمّية الخطأ الذي تورّط فيه هذا الشخص، وسوف يكون بإمكاننا أن نحاجَّه قائلين: وما رأيك في الكتاب الآخر وفي الكتاب الثالث والرابع... وهكذا؟

فإن أكّد جزمه ويقينه بأنّ الكتاب الآخر لـيس هـو النـاقص أيـضاً وكذلك الثالث... وهكذا فسوف يناقض نفسه، لأنه يعتـرف فعـلاً بـأنّ هناك كتاباً واحداً ناقصاً في مجموعة الكتب، وإن لم يسرع إلى الجـزم في الكتاب الثاني أو الثالث طالبناه بالفرق بين الكتاب الأول والثـاني... وهكذا حتى نغيّر موقفه من الكتاب الأول، ونجعل درجة تصديقه بعدم نقصانه لا تتجاوز القدر المعقول لها فلا تصل إلى اليقين والجزم.

فهناك إذن تطابقان في كلّ يقين: تطابق القضية التي تعلّق اليقين بهـا مع الواقع، وتطابق درجة التصديق التي يمثّلها اليقـين مـع الدرجـة التـي تحدّدها المبرّرات الموضوعية.

الفرق بين اليقين الذاتي والموضوعي

من هنا نصل إلى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي:

- فاليقين الذاتي هو التصديق بـأعلى درجـة ممكنـة سـواء كانـت هناك مبرّرات موضوعية لهذه الدرجة أم لا؟

- واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجـة ممكنـة، علـى أن تكـون هـذه الدرجـة متطابقـة مـع الدرجـة التـي تفرضـها المبـرّرات

الموضوعية، أو بتعبير آخر: إن اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية إلى الجزم.

وعلى هذا الأساس قد يوجد يقين ذاتيّ ولا يقين موضوعيّ كما في يقين الشخص الذي يرمي قطعة النقد ويجزم مسبقاً بأنّ وجه الصورة سوف يبرز، وقد يوجد يقين موضوعيّ ولا يقين ذاتيّ أي تكون الدرجة الجديرة وفق المبرّرات الموضوعية هي درجة الجزم ولكن إنساناً معيّناً لا يجزم فعلاً نظراً إلى ظرف غير طبيعي يمرّ به.

وهكذا نعرف أنّ اليقين الموضوعي له طابع موضوعيّ مستقلّ عن الحالة النفسية والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلاً، وأما اليقين الذاتي فهو يمثّل الجانب السيكولوجي من المعرفة.

ثم إنه كما يوجد يقين موضوعيّ بهذا المعنى في مقابل اليقين الذاتي، كذلك يوجد احتمال موضوعيّ في مقابل الاحتمال الذاتي. فالاحتمال الموضوعي يعبّر عن درجة محدّدة من التصديق الاحتمالي وهي الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية، فيكون الاحتمال موضوعياً إذا كانت درجته تتطابق مع الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية. والاحتمال الذاتي يعبّر عن الدرجة الاحتمالية الموجودة فعلاً في نفس شخص معيّن سواء كانت متطابقة مع تلك المبرّرات أم لا. وسوف نعبّر بكلمة التصديق الموضوعي عن اليقين الموضوعي والاحتمال الموضوعي بدرجاته المتفاوتة، و نعبّر بكلمة التصديق الذاتي عن اليقين الذاتي والاحتمال الذاتي بدرجاته المتفاوتة أيضاً.

المبرّرات الموضوعية التي تحدّد درجة التصديق

الدرجة الموضوعية للتصديق هي تلك الدرجة التي يمكن استنباطها من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة. فكما أن قضية من القضايا الرياضية أو المنطقية تستنبط من قضايا أخرى، كذلك الدرجات الموضوعية للتصديقات تستنبط من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة. وكما يجب في مجال استنباط القضايا بعضها من بعض أن نفترض بداية غير مستنبطة ولا مندرجة ضمن قانون أعمّ وأشمل منها كمصادرات الرياضة البحتة التي تشكّل البداية والقاعدة لاستنباط كلّ القضايا النظرية في هذا الميدان، كذلك يجب في مجال استنباط الدرجة الموضوعية للتصديق أن نفترض بداية تحتوي على عدد من الدرجات لتصديقات معيّنة، وتكون هذه الدرجات موضوعية ومعطاة عطاءً مباشراً في الوقت نفسه، أي أنها لا تستمدّ موضوعيتها وصحّتها من درجات سابقة.

وهذا يعني أنّ الدرجات الموضوعية للتصديق على قسمين:

- الدرجة التي يمكن البرهنة على موضوعيتها أي على صحّتها عن طريق درجات صحيحة لتصديقات سابقة.

- الدرجة التي تكون موضوعيتها أي صحّتها أوّلية ومعطاة بصورة مباشرة.

وفي هذا الضوء نعرف أن أيّ تقييم موضوعيّ لدرجة التصديق يجب أن يفترض مصادرة مفادها أن هناك درجات وتقييمات بديهية

أوّلية وغير مستنبطة؛ إذ ما لم تكن هناك درجات تتمتّع بالصحّة الموضوعية بصورة مباشرة لا يمكن أن توجد درجات مستنبطة.

من هنا لابدَّ من معرفة ما إذا توجد درجة من التصديق الموضوعي لا تكون مستنبطة عن طريق درجات صحيحة لتصديقات سابقة، كي تؤمّن للتصديق الاستقرائي حصوله على أعلى درجة من الموضوعية وهي الجزم واليقين أم لا؟

المصادرة المفترضة في الدليل الاستقرائي

إن المصادرة التي يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي ولا تتحدّث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي وإنما ترتبط بنظام المعرفة البشرية نفسها، ويمكن تلخيصها بما يلي:

كلّما تجمّع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد فحصل ـ هذا المحور ـ نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل ضمن شروط معيّنة إلى يقين. فكأنّ المعرفة البشرية مصمَّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدّاً، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني تحوّل هذه القيمة إلى يقين.

وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخّل عوامل بالإمكان التغلّب عليها والتحرّر منها، بل إن المصادرة تفترض أن فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرّك

الطبيعي للمعرفة البشرية نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد، بحيث لا يمكن تفاديه والتحرّر منه، كما لا يمكن التحرّر من أيّ درجة من الدرجات البديهية للتصديق المعطاة بصورة مباشرة إلا في حالات الانحراف الفكري.

فلا يشبه تحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين وفناء القيم الاحتمالية الصغيرة، التحوّلات الذاتية لبعض القيم الاحتمالية إلى يقين بسبب عوامل نفسية من قبيل التشاؤم أو التفاؤل أو غير ذلك. فقد يتحوّل احتمال الوفاة عند شخص مقدم على عملية جراحية إلى يقين بسبب التشاؤم الذي يسيطر على نفسه، ولكنه يقين يمكن إزالته إذا تحرّر الشخص من نزعته النفسية وحصر اتجاهه في النطاق الفكري فحسب. وأما اليقين الذي تفترضه المصادرة فهو يقين لا يتاح إزالته مادام الإنسان سوياً في تفكيره مهما حصر اتجاهه في النطاق الفكري وتحرّر من العوامل الدخيلة.

وقد عرفنا قبل قليل أن القيم الاحتمالية ترتبط دائماً بعلم إجماليّ وأن كلّ قيمة احتمالية هي قيمة احتمالية لعضو في مجموعة أطراف علم إجماليّ، وبالتالي هي جزء من قيمة العلم الإجمالي نفسه التي تتمثّل دائماً في مجموعة القيم الاحتمالية لأطرافه. فعند تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بالدرجة التي تفترض المصادرة فإنه يؤدّي إلى تحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن ذلك التراكم إلى يقين وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادّة. نواجه في هذه الحالة علماً إجمالياً قد استقطب ذلك المحور الجزء الأكبر من قيمته متمثّلة في تراكم تلك القيم الاحتمالية على ذلك المحور، وظلّ جزء صغير من قيمة العلم الإجمالي

غير منصبّ في ذلك المحور، وهذا يعني أن القيمة الاحتمالية الكبيرة التي اكتسبها هذا المحور نتيجة لتراكم تلك القيم ليست إلا جزءاً كبيراً من قيمة العلم الإجمالي نفسه.

وهكذا نعرف أن مردّ المصادرة في ضوء هذا التحليل إلى أن محوراً معيّناً قد يمتصّ الجزء الأكبر من قيمة علم عن طريق تجمّع القيم الاحتمالية التي تمثّل ذلك الجزء فيه، وهذا يعني حصوله على قيمة احتمالية كبيرة، وتتحوّل هذه القيمة إلى يقين. وأما القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادّة التي لم يمتصّها فتفنى لضآلتها أمام تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة.

وتواجه المصادرة المفترضة بعد هذا سؤالاً عن حدود تلك القيمة الاحتمالية الصغيرة التي تفنى، فما هي درجة الضآلة اللازمة لفناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين؟ ونحن نعرف من واقع ممارسة الإنسان الاعتيادي لليقين الذاتي أن الناس يختلفون في هذه النقطة. فدرجة من تراكم القيم الاحتمالية في محور معيّن قد تؤدّي عند إنسان إلى تحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن ذلك التراكم إلى يقين وانعدام القيمة الاحتمالية المضادّة، بينما لا تحصل هذه النتائج عند إنسان آخر إلا إذا بلغ تراكم القيم الاحتمالية في محور معيّن درجة أكبر.

وليس من الضروريّ للمصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي أن تحدّد درجة التراكم التي تؤدّي إلى تلك النتائج، بل يكفي لكي تؤدّي المصادرة مهمّتها أن تقرّر من حيث المبدأ: أن تراكم القيم الاحتمالية في محور وامتصاصه لجزء أكبر فأكبر من قيمة العلم يصل إلى درجة تؤدّي

إلى تحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن هـذا التـراكم إلـى يقـين وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادّة، وأن هذه الدرجة موجـودة فـي تراكم القيم الاحتمالية في محـور القـضية الاسـتقرائية فـي الاسـتقراءات المتّفق على نجاحها.

وبهذا يتبيّن أن هناك خطَّين للاستنباط في المعرفة البشرية:

- خطّ استنباط القضايا التي يتعلق بها التصديق بعضها من بعض.
- خطّ استنباط درجات التصديق المتعدّدة بعضها من بعض.

فاسـتنباط القـضية القائلـة إن زوايـا المثلّـث تـساوي قـائمتين مـن مصادرات الهندسة الأقليدية ينتمي إلى الخطّ الأول، وأما استنباط درجـة التصديق الموضوعي بأنّ قطعة النقد سوف تبرز وجه الصور مـن درجـة التصديق الموضوعي بأنّ قطعة النقد سوف تواجه إحـدى حـالتين فقـط فهو من الخطّ الثاني، لأنّ الاستنباط هنا ليس استنباط قضية مـن أخـرى، إذ إن القضية القائلة إن قطعة النقد سوف تبـرز وجـه الـصورة لا يمكـن استنباطها من القضية القائلة إن قطعة النقد سوف تواجه إحـدى حـالتين فقط، وإنما ينصبّ الاستنباط هنا علـى درجـة التـصديق فتحـدّد درجـة التصديق بالقضية الأولى بأنهـا $\frac{١}{٢}$ وتـستنبط هـذه الدرجـة مـن الدرجـة المحدّدة للتصديق بالقضية الثانية وفق نظرية الاحتمال.

نتيجة أساسية

بعد أن حدّدنا بوضوح معاني اليقين، قـد يُتـساءل عـن نـوع اليقـين الذي ينتجه الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية.

والجواب: إن هذا اليقين ليس هو اليقين المنطقي أو الرياضي، لأنه حتى إذا كنا نعلم على أساس الاستقراء بأنّ «أ» سبب لـ «ب» فلا نقرّ باستحالة افتراض أن لا يكون «أ» سبباً لـ «ب» وأن يكون وجود «ب» في التجارب المتكرّرة نتيجة لسبب آخر لا علاقة له بـ «أ» وليست سببية «أ» لـ «ب» متضمّنة في خبرتنا الاستقرائية المباشرة التي لا تتجاوز عن ملاحظة اقتران أحدهما مع الآخر بصورة متكرّرة، فلا يوجد يقين منطقيّ ولا يقين رياضيّ. كما أنه ليس هو اليقين الذاتي، لأنّ وجود اليقين الذاتي بالقضايا الاستقرائية عند كثير من الناس مما لا يمكن أن يشكّ فيه أحد.

وإنما المراد باليقين الذي نتساءل عن مدى قدرة الاستقراء على إيجاده هو اليقين الموضوعي، فهل هناك مبرّرات موضوعية لكي يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة ممكنة وهي درجة الجزم واليقين؟ أي هل درجة اليقين هي درجة صحيحة وموضوعية للتصديق الاستقرائي أم لا؟ فإن كانت صحيحة وموضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية يقين موضوعيّ، وإن كانت غير صحيحة ولا موضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية إذا وجد في نفس الإنسان فهو يقين ذاتيٌّ بحت.

وبهذا يتّضح فارق أساسيّ آخر بين المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي والمذهب الذاتي الذي يمثّله منطق الاحتمال، وهو أنّ اليقين المنطقي يختصّ بالاستدلال الاستنباطي ولا يشمل الاستدلالات الاستقرائية، وأن اليقين الموضوعي هو اليقين الذي يمكن للاستدلال الاستقرائي أن يحققه عبر تنميته المستمرّة للتصديق بالقضية الاستقرائية.

وهذا طبيعي بالنسبة للاتجاهين بعدما علمنا أنَّ الاتجاه الأول يسير من العامّ إلى الخاصّ ويستمدّ مبرّره المنطقي من مبدأ عدم التناقض، لأنّ النتيجة في حالات الاستنباط دائماً مساوية لمقدّماتها أو أصغر منها كما تقدّم، فمن الضروريّ أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدّمات، لأنّ افتراض صدق المقدّمات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقياً ما دامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدّماتها أي مستبطنة بكامل حجمها في تلك المقدّمات، بخلافه في الاتجاه الثاني الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ، فتكون النتيجة هنا أكبر من مقدّماتها وليست مستبطنة فيها، ولذا لا يمكن تبريرها على أساس مبدأ عدم التناقض كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي، لأنّ افتراض صدق المقدّمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً.

ويترتّب على هذا الفرق آثار مهمّة على مختلف المستويات خصوصاً البحث العقدي منها، حيث يتميّز البحث الفلسفي القائم على أساس البرهان عن البحث الفلسفي والكلامي القائم على أساس الاستقراء، لأنّ الأول ينتج اليقين المنطقي والثاني اليقين الموضوعي.

المقياس في التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي

عرفنا سابقاً أن الدرجة الصحيحة والموضوعية للتصديق قد نتوصل إليها بالاستنباط من درجات صحيحة وموضوعية أخرى لسائر التصديقات، وتكون الدرجة المستنبطة عندئذ درجة نظرية لأنها حدّدت بالبرهان، وقد نتوصّل إليها مباشرة بأن تكون الدرجة بديهية ومعطاة بصورة أولية. كما اتّضح أيضاً أن التصديق الموضوعي بحاجة دائماً إلى

افتراض مصادرة فحواها أن هناك درجات من التصديق الموضوعي بديهية ومعطاة بصورة أولية، وهذه الدرجات البديهية بحكم كونها معطاة بصورة أوّلية ليست مستنبطة بدورها من درجات أخرى لسائر التصديقات الموضوعية، ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن كلّ درجة للتصديق لا يمكن استنباطها من الدرجات الأخرى للتصديق هي درجة بديهية ومعطاة بصورة أولية، وبالتالي تمثّل القيمة الموضوعية لذلك التصديق، لأنّ درجات التصديق الذاتي المنحرف عن خطّ التصديق الموضوعي كلّها درجات لا يمكن استنباطها من درجات سابقة، وهي مع ذلك ليست درجات موضوعية ولا تمثّل القيمة الحقيقية للتصديق.

ونكتفي الآن بالإشارة إلى أن من أهمّ الفوارق التي تتميّز بها تلك الدرجات الموضوعية للتصديق والتي تتمتع بالبداهة والعطاء المباشر عن الدرجات الذاتية التي يصطنعها التصديق الذاتي المنحرف، أن كلّ درجة من تلك الدرجات الموضوعية للتصديق لا تتعارض مع سائر الدرجات الموضوعية للتصديقات الأخرى، أي أن مجموعة الدرجات الموضوعية المعطاة بصورة أوّلية يجب أن لا يكون بينها تناقض. وأيّ مجموعة لوحظ التناقض بين الدرجات المختلفة المحدّدة ضمنها، فإن هذا التناقض يبرهن على أن هذه المجموعة قد اندسّت فيها درجات ذاتية للتصديق وأن هذا هو سبب التناقض.

من هنا كان أحد أساليب الكشف عن عدم كون درجة معيّنة للتصديق درجة موضوعية أوّلية أي معطاة عطاءً مباشراً، إثبات أنها تناقض درجات أخرى للتصديق الموضوعي لا يمكن التنازل عن موضوعيتها.

ففي مثال المكتبة المتقدّم حينما كنّا نواجه شخصاً يجزم بأنّ الكتاب الذي نحاول أن نشتريه ليس هو الكتاب الناقص، أمكننا أن نبرهن له أن هذه الدرجة من التصديق التي يعيشها ذاتية وليست موضوعية، وإذا طالبناه بالطريقة التي استنبط بها هذه الدرجة من درجات تصديق سابقة وكيف برهن عليها، فزعم أنها درجة أوّلية ومعطاة عطاءً مباشراً وليست مستنبطة، أمكننا أن ندحض ذلك بإبراز تناقضها مع تصديقات أخرى موضوعية لا يمكن التنازل عنها وهي تصديقه بأنّ هناك كتاباً واحداً ناقصاً في مجموعة الكتب، وتصديقه بأنّ المجموعة تحتوي على مئة ألف وتضمّ هذا الكتاب الذي نحاول أن نشتريه نفسه، وتصديقه بأنا لا نملك أيّ فكرة عن تعيين ذلك الكتاب الناقص.

فإذا كان هذا الشخص يجزم بأنّ أيّ كتاب نحاول أن نشتريه ليس ناقصاً، فهذا يناقض تصديقه بأنّ هناك كتاباً واحداً ناقصاً في المجموعة. وإذا كان جزمه بعدم النقصان يختصّ بكتاب معيّن دون آخر فهذا يناقض تصديقه بأنه لا يملك أيّ فكرة عن تعيين الكتاب الناقص في واحد دون آخر، فكيف يجزم بأنه ليس هذا ويشكّ في كونه ذاك؟

وهكذا يثبت أن درجة التصديق ليست موضوعية ولا أوّلية بل هي ذاتية بحتة، عن طريق تناقضها مع درجات أخرى للتصديق لا يمكن التنازل عنها، ونحن نطلق على الدرجة الذاتية البحتة من هذا القبيل اسم الدرجة الوهمية والتصديق الوهمي.

بناءً على ذلك إذا درسنا الدليل الاستقرائي نجد أن درجة التصديق للقضية الاستقرائية التي يحدّدها في مرحلته الاستنباطية هي درجة

موضوعية لأنها مستنبطة دائماً من درجات موضوعية أخرى للتصديق. غير أن هذه الدرجة أقلّ من اليقين دائماً لأنّ درجة التصديق بالقضية الاستقرائية المستنبطة من الدرجات الأخرى للتصديق وفق المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي لا يمكن أن تبلغ أعلى درجة للتصديق وهي الجزم واليقين، لأنّ هناك قيمة احتمالية صغيرة دائماً تمثّل الخلاف، فلا يمكن إذن أن يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية مستنبطة. ويبقى أمام الدليل الاستقرائي لكي يبرّر ذلك أن يفترض أن التصديق الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية أوّلية أي معطاة عطاءً مباشراً. وهذا الافتراض مصادرة مثل المصادرة التي تحتاجها أيّ عملية استنباطية، لأنّ أيّ استدلال استنباطي يتوقّف على افتراض مصادرة مؤدّاها أن هناك درجات موضوعية للتصديق معطاة بصورة مباشرة دون أن تكون مستنبطة من درجات أخرى.

وكيفما كان، فالدليل الاستقرائي لكي يبرّر حصول التصديق الاستقرائي على أعلى درجة موضوعية وهي الجزم واليقين يؤمن بتلك المصادرة التي عرفناها سابقاً، ومن الواضح أنه لا يمكن البرهنة عليها كما لا يمكن البرهنة على أيّ مصادرة أخرى من هذا القبيل. فكما لا يمكن أن نبرهن على أن الدرجة العليا التي يتمتّع بها التصديق بمبدأ عدم التناقض مثلاً هي درجة موضوعية معطاة بصورة مباشرة، رغم أن افتراض ذلك هو الأساس في تحديد أيّ درجة موضوعية تالية، كذلك لا يمكن أن نبرهن على أن الدرجة العليا التي يحصل عليها التصديق الاستقرائي هي درجة موضوعية معطاة بصورة مباشرة.

الشروط اللازم توفّرها لإنتاج المصادرة

لكي تكون المصادرة التي يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي صحيحة ومنتجة لابدَّ من توافر بعض الشروط، وليس ذلك للبرهان على صحّة المصادرة نفسها، وإنما لبيان أنّ هذه المصادرة تكون كاذبة في بعض الأحيان.

قلنا إن تجمّع القيم الاحتمالية الكثيرة على محور يؤدّي إلى تحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن هذا التجمع إلى يقين، وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادّة.

غير أن هذا إنما يصدق فيما إذا لم يكن فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة فناءً للقيمة الاحتمالية الكبيرة ذاتها، وإلا فإنه لن تتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة التي اكتسبها المحور إلى يقين، لأنها بإفنائها للقيمة الاحتمالية الصغيرة تفني ذاتها، ولا يمكن لأيّ قيمة من قيم التصديق أن تفني نفسها بذاتها.

مثال ذلك نجده في كلّ علم إجماليّ نعلم بموجبه بأنّ حادثة واحدة فقط قد وقعت لواحد مردَّد بين عدد كبير من الأشياء كالعلم الإجمالي في مثال المكتبة بأنّ نقصاناً ما قد وقع في كتاب واحد فقط، وهذا الكتاب مردّد بين مجموعة من الكتب البالغة مئة ألف كتاب، فإن العلم الإجمالي في هذا المثال ينقسم إلى مئة ألف قيمة احتمالية متساوية وفقاً لنظرية الاحتمال. ومجموع هذه القيم يمثّل القيمة الكاملة للعلم، وكلّ قيمة من تلك القيم الاحتمالية المتساوية تساوي ١: ١٠٠٠٠٠ وترتبط بكتاب معيّن من كتب المكتبة بوصفه عضواً في مجموعة أطراف العلم

الإجمـــالي، والقيمـــة الاحتماليـــة المرتبطـــة بكـــلّ كتـــاب تُثبـــت ـ بالدرجة التي يتاح لها ـ أن ذلك الكتاب هو الكتاب الناقص، وبالدرجة نفـسها تنفـي النقـصان عـن سـائر الكتـب الأخـرى. ولـذلك فإنّـا إذا أخذنا أيّ كتاب من كتب المكتبة سـوف نجـد أن القـيم التـي تنفـي النقصان عنه هي عبارة عـن مجمـوع القـيم الاحتماليـة المرتبطـة بـسائر الكتب الأخرى أي تسعة وتسعون ألف وتسعمئة وتسع وتـسعون قيمـة احتمالية من مجموع مئة ألف قيمة احتمالية، وهذا يعني أن هذا الكتـاب الذي أخذناه يـشكّل محـوراً لتجمّـع عـدد كبيـر مـن القـيم الاحتماليـة يستوعب كلّ قيم العلم الاحتمالية سوى قيمة واحدة.

ولكن هذا التجمّع رغم ذلك لا يمكن أن يؤدّي إلـى تحـوّل القيمـة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عنه إلى يقين، وفناء القيمة الاحتمالية الـصغيرة المضادّة، لأنّ هذا التجمّع ليس في الحقيقة إلا تعبيراً عـن الجـزء الأكبـر من قيمة علمنا المفترض بوجـود نقـصان فـي كتـاب واحـد مـن كتـب المكتبة، وكلّ كتاب في المكتبة يخطئ احتمال عدم النقصان فيـه بجـزء من قيمة هذا العلم يساوي ذلك الجزء تماماً لأنه يـشكّل محـوراً لتجمّـع مماثل. ففي هذه الحالة لا يمكن لـذلك الجـزء مـن العلـم الـذي يمثّلـه التجمّع مهما كان كبيراً أن يؤدّي إلـى فنـاء القيمـة الاحتماليـة الـصغيرة المضادّة لمحور التجمّع، لأنه إذا أدّى إلى ذلك في أيّ محور من محـاور التجمّع، فإما أن يؤدّي إلى فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادّة لجميع محاور التجمّع، أو يؤدّي إلـى ذلـك فـي محـور دون محـور، وكلاهمـا مستحيل.

أما الأول فلأنه يعني إفنـاء التجمّـع لنفـسه وزوال العلـم رأسـاً، لأنّ

التجمّع ليس إلا جزءاً من العلم. فإذا فنت كلّ القيم الاحتمالية الصغيرة المضادّة لمحاور التجمّع فقد فنت كلّ القيم الاحتمالية المئة ألف؛ لأنّ كلّ واحدة منها هي ضدّ أحد محاور التجمّع، وإذا فنت كلّ القيم الاحتمالية المئة ألف فقد فنى العلم نفسه، وبالتالي تلاشت كلّ التجمّعات التي تعبّر عن أجزاء من هذا العلم.

وأما الثاني فلأن التجمّع ليس إلا درجة الإثبات التي يستمدّها هذا المحور من العلم، وقد لاحظنا أن كلّ المحاور تستمدّ درجة إثبات واحدة، فلا يمكن أن تختلف النتيجة فيها بعد اشتراكها جميعاً في علاقة من نوع واحد وبدرجة واحدة مع العلم. وهكذا يتبرهن في مثل هذه الحالة أن من المستحيل أن تصدق المصادرة المفترضة وأن يؤدّي تجمّع القيم الاحتمالية في محور واحد إلى وجود اليقين وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادّة.

ونستنتج من ذلك أن من المستحيل أن تصدق المصادرة وأن يسبب التجمّع في محور تحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة الناشئة عن التجمّع إلى يقين وفناء القيمة الاحتمالية المضادّة، ما دمنا نفترض علماً إجمالياً واحداً، لأننا في هذه الحالة نواجه دائماً قيمة احتمالية متساوية بعدد الأعضاء في مجموعة أطراف هذا العلم، والتجمّع المضادّ الذي تواجهه كلّ قيمة من تلك القيم الاحتمالية هو نفس التجمّع الذي تواجهه سائر القيم الاحتمالية الأخرى، وفناء أيّ قيمة احتمالية من تلك القيم بسبب ذلك التجمّع يعني فناء سائر تلك القيم وبالتالي فناء التجمّع نفسه أيضاً.

إذن فالعلم الإجمالي لا يمكن ـ بتجمّع عدد كبير من قيَمه

الاحتمالية في محور ـ أن يفني قيمة من القيم الاحتمالية المتوزّعة بصورة متساوية على كلّ عضو في مجموعة أطرافه.

والحاصل أن المصادرة المفترضة في هذه المرحلة مصادرة غير صحيحة وغير منتجة في حالة وجود علم إجماليّ واحد، إذ يؤدّي تطبيقها حينئذ إلى أن يكون العلم نافياً لبعض القيم الاحتمالية الصغيرة دون بعض بدون مبرّر، مع كونها جميعاً ذات علاقة واحدة به، أو نافياً لنفسه؛ لأنه إن أفنى إحدى قيَمه الاحتمالية المتساوية علاقتها به دون القيم الأخرى فهذا تمييز بدون مبرّر، وإن أفنى كلّ قيَمه الاحتمالية فهذا إفناء لنفسه.

فلكي تكون المصادرة معقولة ويتحقّق الشرط الذي وضعناه لها يجب أن نفترض علمين إجماليين.

الطريقة المعقولة لتطبيق المصادرة

قلنا لكي تصبح المصادرة ممكنة لابدَّ من وجود علمين إجماليين؛ توضيح ذلك:

نفترض أن العلم الذي يمارس إفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة عن طريق تجمّع عدد كبير من قيَمه الاحتمالية في محور واحد هو نفس العلم الذي تفنى القيمة الاحتمالية لأحد أطرافه، وهذا يعني أن العلم يفني القيمة الاحتمالية لأحد أطرافه، ولكن رغم ذلك لا يؤدّي بنا هذا إلى افتراض أن العلم يفني نفسه أو يفني بعض قيَمه الاحتمالية المتساوية دون بعض بدون مرجّح، وذلك لأننا نفترض في المقام أن

الطرف الذي أفنى العلم قيمته الاحتمالية من بين أطرافه لم تكن قيمته الاحتمالية مساوية للقيمة الاحتمالية لسائر أطراف هذا العلم بل أصغر من سائر القيم الأخرى.

وفي هذه الحالة لا يواجه تطبيق المصادرة أيّ استحالة من نوع الترجيح بلا مرجّح أو إفناء العلم لنفسه، لأنّ بالإمكان افتراض أن المصادرة تؤدّي إلى إفناء العلم لتلك القيمة التي هي أصغر قيَمه الاحتمالية دون غيرها من القيم، فلا يترتّب على ذلك الترجيحُ بلا مرجّح، لأنّ المرجّح الذي خصّ الفناء بتلك القيمة دون غيرها من القيم هو كونها أصغر من القيم الأخرى.

وهذا يعني أن تجمّع القيم الاحتمالية المضادّ لها من قيم العلم أكبر من التجمّع المضادّ من قيم ذلك العلم الذي يواجهه أيّ طرف آخر من أطرافه. ولا يترتّب أيضاً أن العلم يفني نفسه؛ لأننا افترضنا أن العلم لا يفني إلا قيمة واحدة من قيَمه وهي القيمة التي تمثّل أصغر كمّية في تلك القيم.

لكن تظلّ نقطة واحدة جوهرية بحاجة إلى تفسير، وهي كيف اختلفت القيم الاحتمالية لذلك العلم وأصبح طرف معيّن من أطرافه يملك قيمة احتمالية أصغر من قيم سائر الأطراف، مع أن قيمة العلم تنقسم دائماً على الأعضاء الأصلية في مجموعة أطرافه بصورة متساوية كما تقدّم سابقاً في نظرية الاحتمال؟

وهذا يدلّ على أن هذا الاختلاف في القيم الاحتمالية للعلم الواحد يجب أن يفسَّر على أساس تدخّل علم إجماليّ آخر، ولنعبّر عن العلم الإجمالي الذي اختلفت قيمه بسبب علم آخر بالعلم الإجمالي الأول،

وعن العلم الإجمالي الذي أدّى إلى هذا الاختلاف بالعلم الإجمالي الثاني.

ويتمّ تدخّل العلم الإجمالي الثاني في توزيع قيم العلم الإجمالي الأول بأن نفترض مجموعة من الحوادث يساوي احتمال أيّ واحدة منها احتمال الباقي، وبذلك تنشأ قيم احتمالية متساوية لكلّ الصور الممكنة لافتراض وجود تلك الحوادث أو عدمها أو وجود بعضها وعدم بعضها الآخر، وتمثّل هذه الصور الممكنة مجموعة أطراف العلم الإجمالي الأول، ولكن رغم ذلك تنفرد بعض تلك الحالات الممكنة بمواجهة عامل مضادّ ناتج عن العلم الإجمالي الثاني، يجعلها أصغر قيمة من سائر الحالات الأخرى.

مثال ذلك ما إذا ألقيت قطعة النقد عشرات مرات، ففي كلّ مرّة من المحتمل أن يظهر وجه الكتابة ومن المحتمل أن لا يظهر، وهذان الاحتمالان متساويان، وبضرب الاحتمالين الممكنين في كلّ رمية لقطعة النقد بالاحتمالين الممكنين في الرميات الأخرى نحصل على (١٠٢٤) حالة محتملة، وهذه الحالات تشكّل مجموعة الأطراف في العلم الإجمالي الأول.

ولو كان هذا العلم منفرداً بالتأثير لوزّع قيمه الاحتمالية على هذه الحالات بالتساوي. فمثلاً حالة أن يظهر وجه الكتابة في المرّة الأولى والرابعة والتاسعة والعاشرة فقط، وحالة أن يظهر وجه الكتابة في جميع المرّات، يجب أن تكونا متساويتين في قيمتهما الاحتمالية ما دمنا نتكلّم في نطاق العلم الإجمالي الأول. ولكن رغم ذلك نعلم جميعاً بأنا إذا لاحظنا فعلاً وقوع الحالة الثانية من هاتين الحالتين فسوف نستغرب ذلك

بدرجة كبيرة، بينما لا نجد في نفوسنا أيّ استغراب إذا لاحظنا وقوع الحالة الأولى. وهذا معناه أن هناك عاملاً آخر يجعل قيمة احتمال الحالة الثانية أصغر من قيم احتمالات سائر الحالات الأخرى، وهذا العامل هو الذي يمثّل تدخّل العلم الإجمالي الثاني في تحديد قيم العلم الإجمالي الأول. فما هو هذا العامل؟

إن هذا العامل هو الذي دعا المنطق الأرسطي إلى الاعتقاد بأنّ اجتماع عدد كبير من الصدف المتماثلة مستحيل، فقد رأى المنطق الأرسطي نفسه يرفض إمكانية تكرّر الصدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من التجارب، فلا يستسيغ مثلاً أن يظهر وجه الكتابة في ألف رمية متتابعة لقطعة النقد. وهذا جعله يتصوّر أن هناك مبدأ عقلياً قبليّاً يحكم بأنّ تكرّر الصدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من المرّات المتتابعة أمر مستحيل.

والمنطق الأرسطي وإن أصاب في رفضه لافتراض ظهور وجه الكتابة مثلاً في ألف رمية متتابعة، لكنّه أخطأ في تفسير هذا الرفض، فإن استبعاد هذا الافتراض لا يقوم على أساس مبدأ عقليّ قبليّ كما سيأتي في الأبحاث اللاحقة، وإنما يقوم على أساس أن حالة ظهور الكتابة في كلّ المرّات - وبتعبير أعمّ حالة تكرّر الصدفة بنحو واحد - تواجه عاملاً خاصّاً يضعّف بحساب الاحتمالات قيمتها الاحتمالية إلى أبعد حدّ.

ويمكن توضيح هذه الحالة بالبيان التالي: إنّ الحالات المتتابعة التي وقعت في كلّ واحدة منها تجربة كرَمْية قطعة النقود، إذا قارنّا بينها واستطعنا أن نستوعب كلّ ظروفها وملابساتها فسوف نجد أنها تختلف

في عدد كبير من الملابسات والظروف بينما قد لا تشترك إلا في جزء ضئيل جداً من تلك الملابسات والظروف، فوضع الهواء ونوع تحرّكه ووضع الكفّ التي تقذف قطعة النقد ووضع القطعة النقدية في الكف وهي تقذف، وأوضاع سائر الأشياء التي قد تتدخل في تغيير اتجاه قطعة النقد، إنّ كلّ هذه الأوضاع تختلف من حالة إلى حالة، ولا يظلّ شيء منها ثابتاً ومشتركاً بين الحالتين إلا أحياناً وبقدر يسير.

على هذا الأساس نعرف أن افتراض تكرّر الصدفة نفسها بظهور وجه الكتابة مرّات عديدة يعني افتراض أن ذلك الجزء الثابت من مجموع الملابسات والظروف في جميع الحالات هو نفسه السبب الذي يتحكّم في تعيين الوجه الذي سوف يبدو للعملة النقدية دون الجوانب المتحرّكة وغير الثابتة؛ إذ لو كان ظهور وجه الكتابة في المرّة الأولى نتيجة لأحد هذه الجوانب المتحرّكة لما تكرّر ظهوره في المرّة الثانية، فتكرّر ظهوره في جميع المرّات لا يمكن أن يفترض إلا إذا افترضنا أن العامل المسبّب لظهور وجه الكتابة هو الجانب الثابت من الظروف والملابسات، إذ بحكم كونه ثابتاً يتكرّر أثره في كلّ مرّة فيظهر وجه الكتابة. وهذا افتراض لا يملك إلا قيمة احتمالية ضئيلة جداً، لأنّ الجوانب المتحرّكة وغير الثابتة من الملابسات والظروف أكثر من ذلك الجانب الثابت بدرجة كبيرة جداً، وكلّ واحد من هذه الجوانب المتحرّكة يحتمل أن يكون له دور في تحديد الوجه الذي سيبرز.

وبكلمة مختصرة: كلّما كان دور الجزء الثابت أكبر كان ترقّب تكرّر الظاهرة نفسها مرّات عديدة أقوى، وكلّما كان دور الجزء المتحرّك أكبر؛ كان ترقّب اختلاف الظاهرة أقوى. ولما كانت احتمالات سببية الجزء

المتحرّك أكبر نتيجة لكون عناصر الحركة في الظروف والملابسات أكثر من عناصر الثبات، فمن الطبيعي أن يكون احتمال تكرّر وجه بعينه في كلّ المرّات ضعيفاً جداً.

ولنأخذ مثالاً آخر: نفرض أنا أقمنا دعوة لخمسين شخصاً من الأصدقاء وحاولنا مسبقاً أن نتنبّأ بلون الملابس التي سوف يرتدونها عند مجيئهم إلى الدعوة، فسوف تجد أن قيمة احتمال أن يجيء الجميع صدفة بلون واحد ضئيلة جداً، فهي أصغر من قيمة أيّ احتمال آخر. والسبب في ذلك هو السبب في مثال رمي قطعة النقود، فإن اختيار كلّ واحد من الخمسين للون ملابسه يرتبط عادة بمجموعة من الظروف والملابسات، ونحن نعلم الاختلاف الشديد بين هؤلاء الخمسين في ظروفهم وملابساتهم وعدم وجود اشتراك في الظروف والملابسات بينهم إلا بقدر ضئيل جداً. فإذا كان هؤلاء سوف يأتون جميعاً بلون واحد، فهذا يعني أن الذي تحكّم في موقف كلّ منهم هو ذلك القدر الضئيل المشترك من الظروف والملابسات؛ ولهذا اتّحد موقف الجميع، ومن الواضح أن افتراض انفراد هذا القدر الضئيل المشترك بالتأثير وعدم وجود تأثير لسائر الجوانب الأخرى المختلفة من حياة هؤلاء لا يملك إلا قيمة احتمالية ضئيلة جداً، وبذلك يصبح احتمال مجيء الجميع بلون واحد ضعيفاً إلى أقصى حدّ.

وحقيقة الأمر في كلا المثالين هي أن هناك علماً إجمالياً بأنّ سبب ظهور وجه الكتابة أو اختيار اللون الأصفر مثلاً هو إما هذا الجزء من ملابسات تلك الرمية وهذا الشخص أو الجزء الآخر أو الجزء الثالث... وهكذا. وعدد أطراف هذا العلم الإجمالي الذي نعبّر عنه بالعلم الإجمالي

الثاني أكبر كثيراً من عدد أطراف العلم الإجمالي الأول، لأنّ العلم الإجمالي الأول استمدّ أطرافه من الصور الممكنة لظهور وجه الكتابة إيجاباً وسلباً في المرّات العشر مثلاً، وأما هذا العلم فيستمدُّ أطرافه من عدد الملابسات والظروف التي تكتنف الرمية الأولى مضروباً بعدد الملابسات والظروف التي تكتنف الرمية الثانية وهكذا إلى الرمية العاشرة.

وحيث إن الظروف والملابسات المتحرّكة والمتغيّرة من مرّة إلى أخرى أكثر جدّاً من الظروف والملابسات التي قد يفترض كونها ثابتة، فمن الطبيعي أن تتجمّع قيم احتمالية كثيرة جدّاً من العلم الإجمالي الثاني ضدّ احتمال أن يتكرّر الوجه نفسه في جميع المرّات.

وهكذا نصل في هذا الضوء إلى حقيقة المبدأ الأرسطي القائل: إن الصدفة لا تتكرّر بصورة متماثلة ومتتالية، فليس هذا المبدأ قاعدة عقلية قبليّة على مستوى القواعد المنطقية المستقلّة عن التجربة، وإنما هو محور لتجمّع كبير من القيم الاحتمالية يجعل احتمال تكرّر الصدفة بصورة متماثلة ومتتالية أصغر من احتمال أيّ صورة أخرى من الصور الممكنة.

إشكال وجواب

يمكن أن يوجّه إلى المصادرة الاستقرائية اعتراض عامّ مؤدّاه: إن بالإمكان أن نبرهن على أن أيّ قيمة احتمالية تفترض المصادرة الاستقرائية فناءها على أساس ضآلتها، توجد قيم مماثلة لها لم تستطع ضآلتها أن تفنيها مهما كانت الدرجة المفترضة للقيمة الاحتمالية التي

تستهدف المصادرة إفناءها. وهذا دليل على أن الضآلة وحدها غير كافية لفناء القيمة الاحتمالية.

والبرهان على ذلك أنّ أيّ قيمة احتمالية تفترض المصادرةُ فناءها يمكن أن نفترض علماً إجمالياً يضمّ عدداً كبيراً من الأطراف إلى الدرجة التي تجعل ناتج قسمة رقم اليقين على عدد الأطراف يساوي تلك القيمة الاحتمالية المفترض فناؤها. وهذا الافتراض ميسور دائماً مهما خفّضنا القيمة الاحتمالية التي نفترض فناءها، لأننا نعلم أن القيمة الاحتمالية لطرف من أطراف العلم الإجمالي المتساوية لا يمكن أن تفنى بقوّة التجمّعات الاحتمالية لذلك العلم الإجمالي، ونعلم أيضاً بأنّ القيمة الاحتمالية للطرف تنخفض كلّما ازداد عدد أطراف العلم الإجمالي، فينتج من ذلك أن بالإمكان الحصول على قيمة تستعصي على الفناء بأي درجة من درجات الاحتمال.

والردّ على هذا البرهان أن فناء إحدى القيمتين الاحتماليتين المتساويتين دون الأخرى إنما يكون مستحيلاً إذا تمّ الفناء بفاعلية علمٍ وعلاقته وصلته بكلتا القيمتين بدرجة واحدة، لأنّ تأثير هذا العلم في إفناء إحدى القيمتين دون الأخرى ترجيح بلا مرجّح، لهذا قلنا سابقاً إن إفناء العلم لإحدى القيم الاحتمالية المتساوية في داخله دون سائر القيم الأخرى مستحيل. وأما إذا كان التجمّع الذي يواجه كلاً من القيمتين الاحتماليتين المتساويتين من علم يختلف عن العلم الذي ينتمي إليه التجمّع المواجه للقيمة الاحتمالية الأخرى، فبالإمكان أن يؤثّر أحد التجمّعين لاستكماله شروط المصادرة الاستقرائية دون التجمّع الآخر لعدم استكماله تلك الشروط.

اتجاهات في تفسير الدليل الاستقرائي

تبيّن مما سبق أن النتائج التي يمكن الحصول عليها من خلال الدليل الاستقرائي بمرحلتيه من التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي هي كما يلي:

- إنَّ الدليل الاستقرائي ينتهي في مرحلته الأخيرة إلى الحصول على أعلى درجة من التصديق وهي الجزم واليقين.

- إنَّ هذا اليقين ليس هو اليقين المنطقي أو الرياضي لأنه يختصّ بالاستدلال الاستنباطي، وليس هو اليقين الذاتي لأنه مسألة شخصية وليس له مقياس موضوعيّ، وإنما هو اليقين الموضوعي الذي يمكن للاستدلال الاستقرائي أن يحقّقه عبر تنميته المستمرّة للتصديق بالقضية الاستقرائية.

إلا أن جملة من الباحثين المؤمنين بالاستدلالات الاستقرائية انتهوا إلى نتائج تجانب ما انتهى إليه المذهب الذاتي.

الاتجاه الأول: النزعة الترجيحية للدليل الاستقرائي

وهو الذي يمثّله الدكتور **زكي نجيب محمود** حيث يرى أن التعميم الاستقرائي يحتاج إلى افتراض قضايا ومصادرات يجب إثباتها بصورة منفصلة عن الاستقراء، ويؤمن في الوقت نفسه بأنّ إثبات تلك المصادرات غير ممكن لا بالطريقة التي حاولها المذهب العقلي حيث اعتقد بأنها قضايا عقلية قبلية ولا بالطريقة التي حاولها جون سيتورت مل الذي يعتبر من كبار روّاد المذهب التجريبي حيث اعتقد بأنها بدورها نتائج لاستقراءات سابقة.

ومادام إثبات تلك المصادرات غير ممكن فلا يتاح لأيّ استدلال استقرائيّ أن يؤدّي إلى اليقين بالقضية الاستقرائية، وإنما يقتصر دوره على تنمية احتمالها. فكلّ تجربة في سياق الاستقراء تساهم في تنمية قيمة احتمال القضية الاستقرائية، ولهذا يتناسب احتمالها طرداً مع عدد ما يشتمل عليه الاستقراء من تجارب وشواهد.

ولعلّ من المفيد أن نقتطع هنا فقرات من كلام الدكتور زكي نجيب يوضح فيه موقفه من مشكلة الاستقراء ؛ يقول: «إنَّ معظم من تناول الاستقراء بالبحث ومن هؤلاء رسل نفسه لا يجدون مناصاً من الاعتراف بوجود مبدأ عقليّ لم نستمدّه من الخبرة الحسّية، هو الذي يكون سندنا في تعميم الأحكام العلمية. فمهما بلغت من إخلاصك للمذهب التجريبي في نظر هؤلاء فلا مندوحة لك في النهاية من أن تعترف بشيء لم يأتك عن طريق التجربة، وهو المبدأ القائل بأنّ ما يصدق على بعض أفراد النوع الواحد يصدق كذلك على بقية أفراده، وبذلك يمكن التعميم. من أجل ذلك يرى رسل أننا في النهاية مضطرّون في الاستقراء للرجوع

إلى أساس غير تجريبي وهو ما يسمّيه بمبدأ الاستقراء. فالرأي عند كثيرين ومنهم رسل كما بيّنا هو أن التجربة الحسّية وحدها لا تكفي، ولابدَّ لنا إما أن نقبل مبدأ الاستقراء على أساس التسليم بصحّته فنعتبره دالاً بنفسه على صدق نفسه، وإما أن نبحث عبثاً عن مبرّر يبرّر أن نتوقّع حوادث المستقبل قبل وقوعها على أساس خبرة الماضي.

فسؤالنا الآن هو: هل يجوز لنا الحكم بصحّة الاستدلال من حوادث الماضي على حوادث المستقبل دون الرجوع إلى أيّ مبدأ عقليّ قبليّ، كمبدأ الاستقراء الذي اقترحه رسل؟ هل هناك مبرّر عقليّ يحتّم أن تجيء التجربة الجديدة مشابهة للتجارب الماضية؟ ونحن دفاعاً عن المذهب التجريبي نسأل بدورنا: ماذا يريد هؤلاء بقولهم «مبرّر عقليّ؟» إذ نرى أنَّ المشكلة كلّها متركّزة في المراد بهاتين الكلمتين، فالذين يقولون إن تجربة الماضي وحدها ليس فيها مبرّر عقليّ يجيز أن نحكم في ضوئها على المستقبل، يريدون بهاتين الكلمتين (مبرّر عقليّ) صدقاً يقينياً في النتيجة، أو قل إنهم يريدون بهما أن يكون الاستدلال استنباطياً نتيجته محتواة في مقدّماته، وبذلك يستحيل أن تتعرض للخطأ... ومن الواضح أنَّ الاستقراء لا يكون فيه مبرّر عقليّ بهذا المعنى لأنّ الاستقراء ليس استنباطاً.

لكن لماذا نفهم المبرّر العقلي بهذا المعنى؟ إنها لا تعني ذلك في العلوم ولا في الحياة الجارية، فلو قيل لي في الحياة الجارية أن «أ» سيلاعب «ب» وأنا لا أعرف عن «أ، ب» إلا أنهما لعبا ستّ مرّات فيما سبق، فكسب «أ» في أربع منها وكسب «ب» في اثنين، فإن هنالك مبرّراً من هذه الخبرة الماضية يبرّر لي أن أقول بأنّ «أ» سيكسب اللعب هذه

المرّة باحتمال أرجح من أن يكسب «ب»، وعلى هذا الأساس نفسه يكون المبرّر غاية في القوّة حين أحكم بأنّ الرجل الساقط من النافذة سيتجه في سقوطه نحو الأرض، وأن الشمس ستشرق غداً وهكذا...

قد يقول المعترضون: لكن هذا ترجيح لا يقين، ونحن نجيب: نعم، والعلوم الطبيعية كلّها قائمة على الترجيح لا اليقين، لأنّ اليقين لا يكون إلا في القضايا التكرارية التي لا تقول شيئاً جديداً كقضايا الرياضة، وأما القضايا الإخبارية فصدقها احتمالي»[1].

مناقشة الاتجاه الأوّل

يمكن التعليق على هذا الاتجاه من خلال أمرين:

الأول: إن المنطق الذاتي وإن كان يؤمن بأنّ الدليل الاستقرائي يؤدّي إلى العلم بالتعميم، لكن ذلك لا يعني تحويل الاستقراء إلى استنباط وسير من العامّ إلى الخاصّ، بل هو نمط آخر من الاستدلال لا يدخل في نطاق الاستنباط، وهذا الاستدلال يسير من الخاصّ إلى العامّ دون الاستعانة بأيّ مبادئ عقلية قبلية إلا في موضعين هما مبدأ عدم التناقض والمصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي بما فيها بديهيات الاحتمال.

وعندما ندّعي أنَّ الدليل الاستقرائي يؤدّي إلى العلم بالتعميم، لسنا بصدد إقامة البرهان على ذلك، لأننا لا نملك حقّاً برهاناً يقنع الشخص بوجود هذا العلم إذا أراد إنكاره. وماذا عسانا نقول لمن ينكر علمه بأنه

(١) **المنطق الوضعي**، الدكتور زكي نجيب محمود، ص٥٠٤ ـ ٥٠٨، نقلاً عن **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص٨٨.

إذا أكل فسوف يشبع، وإذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت، وإذا وضع كوباً من ماءٍ على الموقد المشتعل فلن يحدث فيه الانجماد؟!

إنَّ موقفنا من هذا الإنكار يشبه الموقف الذي يتّخذه أيّ إنسان تجاه الفيلسوف المثالي الذي ينكر وجود العالم وأيّ واقع موضوعيّ خارج نطاق تصوّراتنا ويزعم أنه لا يعلم بشيء خارج نطاق هذه التصوّرات. فكما لا يمكننا أن نبرهن للفيلسوف المثالي على أنه يعلم بأنّ لزوجته وأولاده وداره واقعاً موضوعياً وإن كنّا متأكّدين من أنه يعلم بذلك على أساس طبيعة تعامله مع هذه الأشياء، كذلك لا يمكننا أن نبرهن ضدّ شخص ينكر العلم بأنه إذا أكل فسوف يشبع، وإذا ذبح ابنه فسوف يموت، ويرى أن الاستقراء المديد في تاريخ البشرية لا يكفي للعلم بذلك إذا لم يكن الإنسان مسرفاً في اعتقاده.

الثاني: قلنا إنا لا نستطيع أن نبرهن للمنطق التجريبي والتجريبيين على وجود العلم الاستقرائي، ولكن يمكن أن نبرهن على أنا إذا انطلقنا في دراسة الدليل الاستقرائي من مفاهيم المنطق التجريبي، فسوف يؤدّي بنا ذلك لا إلى إنكار العلم بالقضية الاستقرائية فحسب بل إلى إنكار أيّ درجة من درجات الترجيح للقضية الاستقرائية على أساس الاستقراء، وهذا ما لا يسمح المنطق التجريبي عادة بقبوله. فقد اعترف الدكتور زكي بأنّ القضية الاستقرائية تكتسب ترجيحاً متنامياً على أساس الاستقراء، أي أن قيمة احتمال القضية الاستقرائية تزداد كلّما شمل الاستقراء شواهد وأمثلة أكثر. وقد فسّر الدكتور زكي في الفصل الأخير من كتابه «المنطق الوضعي» هذا الازدياد على أساس حساب الاحتمال.

إلا أننا أشرنا سابقاً أن حساب الاحتمال لا يمكن أن يؤدّي إلى

ازدياد قيمة احتمال القضية الاستقرائية واقترابه من اليقين إلا إذا أدّى في الوقت نفسه وبالدرجة نفسها إلى ترجيح فرضية السببية بمفهومها العقلي. أي أن المفهوم العقلي للسببية الذي يستبطن الضرورة شرط أساسيّ لنموّ الاحتمال بالقضية الاستقرائية. والمنطق التجريبي يرفض الاعتراف بالمفهوم العقلي للسببية ويتعامل مع الطبيعة على أساس المفهوم التجريبي للسببية، وأيّ تعامل على أساس المفهوم التجريبي يجعل حساب الاحتمال عاجزاً حتى عن تنمية احتمال التعميم على أساس الاستقراء.

وليس المقصود في المقام دعوى أن الدليل الاستقرائي لكي يمارس عملية التوالد الموضوعي يتوقّف على الإيمان بالسببية بمفهومها العقلي، وإنما نحن بصدد الإشارة إلى أن المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي تتوقّف على افتراض عدم وجود مبرّر قبليّ لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي أي للاعتقاد بعدمها كما يفترض المنطق لتجريبي.

إذن فالمنطق التجريبي بين أمرين، إما أن يتنازل عن مفهومه التجريبي للسببية ويعترف بمفهومها العقلي المستبطن للضرورة بدرجة لا تقلّ عن درجة اعترافه بأي قضية استقرائية مدعمة بأقوى البيّنات الاستقرائية، وإما أن يصرّ على استبعاد المفهوم العقلي وعلى التعامل مع ظواهر الطبيعة على أساس المفهوم التجريبي للسببية فيعجز حتى عن تفسير الترجيح الاستقرائي. وعن هذا الطريق يمكننا أن نبرهن لكلّ من يعترف بقيمة حقيقية للدليل الاستقرائي في تنمية الاحتمال على أنه مضطرّ إلى التنازل عن المبرّرات القبلية لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي ونفيها، كما تقدّم سابقاً.

الاتجاه الثاني: النزعة السيكولوجية

ويمكن أن نطلق على هـذا الاتجـاه فـي صـفوف التجـريبيين اسـم الاتجاه السيكولوجي في تفسير الـدليل الاسـتقرائي، وقـد يكـون الرائـد الأول لهذا الاتجاه **دافيد هيوم** الذي يعتبر من طليعة الفلاسفة الذين بـشّروا بالمذهب التجريبي وكرّسوا كلّ جهودهم الفلسفية لتثبيته والـدفاع عنـه. وجاءت بعـد ردح مـن الـزمن الـسلوكية الحديثـة التـي تمثّـل إحـدى المدارس الكبيرة في علم النفس الحديث لكي تواصل اتجاه دافيد هيـوم نحو التفسير السيكولوجي للدليل الاسـتقرائي، بعـد أن أدخلـت تطـويراً مهمّاً على هذا الاتجاه إذ نقلته من الصعيد الفلسفي إلى الصعيد العلمي.

وهذا الاتجاه يجرّد الاستدلال الاسـتقرائي مـن أيّ قيمـة موضـوعية ويربط الاعتقاد الاستقرائي بالعادة. وببيان آخر: إن هذا الاتجـاه وإن كـان يؤمن أن الدليل الاستقرائي يـؤدّي إلـى العلـم بـالتعميم خلافـاً للاتجـاه السابق الذي أنكـر ذلـك، إلا أنــه لا يـرى أنـه يقـين قـائم علـى أسـس موضوعية. وعلى هذا فسّر الدليل الاستقرائي والطفرة التي يستبطنها مـن الخاصّ إلى العام تفسيراً ذاتياً يقوم على أساس العـادة والنزعـة النفـسية بدلاً عن أن يقوم على أساس قوانين الواقع الموضوعي.

ويعود السبب في ذلك أن هذا الاتجاه يعتقد أن جميع الاسـتدلالات الخاصّة بأمور الواقع مبتنية على علاقة العلّة والمعلول، وهذه العلاقة هي العلاقة الوحيدة التـي يمكـن أن تتعـدى الحـواسّ وتنبئنـا بموجـودات وأشياء لا نراها ولا نشعر بها. فإذا سألت شخصاً عن السبب فـي اعتقـاده بأمر من أمور الواقع غائب عنه، فسوف يبادر إلى تبرير اعتقاده بذلك عن طريق علمه بواقعة أخرى ترتبط بذلك الـشيء بعلاقـة العلّـة والمعلـول،

فيقول مثلاً: إني أعتقد بأنّ فلاناً مريض لأني رأيت الطبيب يدخل إلى منزله، أو لأنه كان بالأمس مزمعاً على تناول طعام مضرّ يؤدّي إلى المرض. وإذا رأينا شخصاً يقتحم النار محاولاً الانتحار نجد من حقّنا أن نخبر بأنه سوف يحترق ويموت لأنّ بين اقتحام النار والاحتراق علاقة العلّة والمعلول، ومادمنا قد شاهدنا العلّة فمن الطبيعي أن نعرف المعلول.

ولكننا نتساءل مرّة أخرى كيف عرفنا هذه العلاقة بين اقتحام النار والاحتراق؟ والجواب: إن مصدر هذه المعرفة هو التجربة التي جعلتنا نلاحظ فيما سبق أن اقتحام النار يقترن دائماً بالاحتراق. ومرّة أخرى نتساءل كيف نستطيع أن نعرف أن ما لاحظناه حتى الآن من اقتران بين الاقتحام والاحتراق سوف يتكرّر في المستقبل بالطريقة ذاتها التي لاحظناها في الماضي؟ إننا بحاجة إلى ما يبرّر لنا المبدأ القائل بأنّ المستقبل يشبه الماضي، إذ بدون هذا المبدأ لا يمكن لأيّ تجربة أن تعطينا استدلالاً على المستقبل، فما هو المبرّر لهذا المبدأ؟

هكذا يضع دافيد هيوم المشكلة ثم يجيب عليها بأنّ المبرّر لهذا المبدأ ليس منطقياً وإنّما هو مبرّر سيكولوجي قائم في الذهن لا في الأشياء، غير أن هناك نزعة في الذهن تجعله ينبسط على الموضوعات الخارجية ويخلع عليها كلّ الانطباعات الباطنية التي تحدث في عين الوقت الذي تتكشف فيه هذه الموضوعات للحواسّ. فنحن نقذف خارجاً عنّا ذلك التهيّؤ الذي نستشعره في أنفسنا وننقله إلى الموجودات التي تكتنفنا. وإنّ العادة ـ أو بتعبير آخر تلك النزعة التي ننتقل بها من فكرة إلى أخرى ـ هي التي تجعلنا ننسب للموضوعات ما يجري في

أنفسنا.

من هنا سوف نؤجّل الحديث في المناقشة التفصيلية لهذا الاتجاه إلى حين، وذلك عندما نعرض للمعطيات التي تترتّب على المنطق الذاتي في عملية نموّ المعرفة الإنسانية.

الاتجاه الثالث: التفسير الفسيولوجيّ

إذا كان هيوم قد حاول أن يفسّر الاستدلال الاستقرائي تفسيراً سيكولوجياً على أساس العادة والترابط بين الفكرتين في الذهن، فقد كانت هذه المحاولة أساساً بعد ذلك لتفسير الاستدلال الاستقرائي تفسيراً فسيولوجياً بوصفه فعلاً منعكساً شرطياً على يد المدرسة السلوكية الحديثة التي درست كلّ النشاطات الذهنية والنفسية للإنسان على أساس كونها مجموعة من الحركات الجسدية والمادّية القابلة للملاحظة والتجربة من الخارج. فقد اتجهت السلوكية إلى تفسير الاستدلال الاستقرائي باعتباره نوعاً من الارتباط بين منبّه مشروط واستجابة معيّنة، بدلاً عن كونه ارتباطاً بين فكرتين في الذهن كما افترض هيوم.

وتنطلق السلوكية في تفسيرها هذا من قانون الأفعال المنعكسة الشرطية، وهو يعني أنه إذا كان لحادث معيّن استجابة معيّنة فهو منبّه طبيعي وتلك الاستجابة استجابة طبيعية. فإذا اقترن هذا الحادث بشيء آخر مراراً عديدة فإن هذا الشيء الآخر وحده يصبح كافياً لإثارة تلك الاستجابة التي لم يكن يثيرها في البداية إلا الحادث الأول. وهذا القانون ينطبق على الإنسان وينطبق على الحيوان أيضاً كما برهنت تجارب بافلوف على الكلب الذي كان يسيل لعابه لرؤية الطعام، فقرن بافلوف

رؤية الطعام بدقّ الجرس؛ فاكتسب دقّ الجرس القدرة على إثارة الاستجابة التي كانت رؤية الطعام تثيرها. أي أن الكلب أصبح يسيل لعابه بمجرد سماعة لدقّ الجرس، وهذا يعني أن دقّ الجرس صار بالاشتراط منبّهاً ومرتبطاً باستجابة لم تكن في البداية مرتبطة به.

وتقرّر السلوكية في ضوء قانون الأفعال المنعكسة هذا أن الاستدلال الاستقرائي ليس إلا صورة من صور هذا القانون لأنّ «ب» مثلاً لها استجابة طبيعية عند الإحساس بها، فإذا اقترنت بـ «أ» كثيراً أصبحت «أ» منبِّهاً شرطياً ووجدت لها القدرة على إثارة الاستجابة نفسها التي كانت «ب» تثيرها. وهذا هو المفهوم السلوكي لمعرفتنا بأنّ «ب» موجودة إذا رأينا «أ» موجودة، أي أن «أ» تثير فينا نفس الاستجابة التي كانت «ب» تسبّبها، فيقال على هذا الأساس إنّ «أ» تدلّ على «ب».

مناقشة الاتجاه الثالث

في تحديد موقفنا من التفسير السلوكي للدليل الاستقرائي نلاحظ نقطتين جديرتين بالبحث:

إحداهما: إن الاستجابة التي تثيرها «ب» لدى إحساسنا بها والتي تعبّر عن ظاهرة فسيولوجية معيّنة قابلة للملاحظة كأيّ ظاهرة أخرى من ظواهر الطبيعة، هل هي ما نعنيه حين نقول إنا ندرك «ب»، أم يتمثّل الإدراك في عنصر نفسي وراء الاستجابة الفسيولوجية لا يخضع لأساليب الملاحظة الخارجية ولا يدرك إلا بالاستبطان؟

والنقطة الأخرى: إن تلك الاستجابة الفسيولوجية التي تثيرها «ب» فينا سواء كانت هي كلّ ما نعنيه بإدراك «ب» أو لا، هل بالإمكان أن

نفسّر الاستدلال الاستقرائي على أساس أنه مجرّد إيجاد منبّه شرطي لها؟

وما يعنينا فعلاً هو البحث الثاني. وأظن أن من اليسير أن نعرف أن الاستدلال الاستقرائي لا يمكن أن يفسّر على أساس الاستجابة للمنبّه الشرطي، لأننا نستخدم الدليل الاستقرائي على نحوين:

- تارة نستدلّ استقرائياً على أن «ب» ستوجد فعلاً حين نرى «أ» موجودة.

- وأخرى نستدلّ استقرائياً على العبارة الافتراضية العامّة القائلة: كلّما وجد «أ» وجد «ب» عقيبها.

فالمستدَلّ بالاستقراء في الحالة الأولى واقعة خاصّة، والمستدَلّ بالاستقراء في الحالة الثانية هو التعميم الذي نتجاوز فيه حدود التجربة والملاحظة. ولنفترض أنَّ بالإمكان القول بأنّ الاستدلال الاستقرائي في الحالة الأولى تعبير عن استجابة مشروطة، بمعنى أن توقّع وجود «ب» في الحالة التي رأينا فيها «أ» موجودة ليس إلا نفس الاستجابة التي كانت «ب» تثيرها، وقد أثيرت فعلاً بمنبّه شرطي وهو «أ». ولكن الاستدلال الاستقرائي في الحالة الثانية يختلف عن ذلك لأنّ المستدَلّ هنا هو التعميم، والتعميم لم يكن استجابة لمنبِّه طبيعي حتى يمكن إثارتها عن طريق منبّه شرطي يشرط بذلك المنبّه الطبيعي. فالتعميم إذن شيء جديد ولا يكفي في حصوله إشراط منبِّه بآخر.

وهناك نقطة أخرى بالغة الأهمّية في هذا المجال تبرهن على خطأ التفسير السلوكي للاستدلال الاستقرائي، وهي أن الدليل الاستقرائي لا يُستخدم فقط لإثبات قضايا من قبيل «أ» تعقبها «ب» بل إنه يقوم عادة

بدور أكبر من ذلك فيثبت العالم الخارجي. وسوف نعرف في المعطيات التي تترتّب على هذا الاتجاه الجديد - أي المنطق الذاتي في نموّ المعرفة الإنسانية - أن السند الحقيقي الذي يعتمد عليه الإنسان السويّ في اعتقاده بوجود واقع موضوعيّ للظواهر التي يدركها من العالم الخارجي هو الاستقراء.

وواضح في هذا التطبيق للدليل الاستقرائي أن النتيجة المستدلّة استقرائياً ليست مجرّد تكرار لما حصل خلال الحالات التي تعاقبت على الإنسان المستقرئ، لكي يفترض كونها استجابة لمنبِّه شرطي ارتبطت به بحكم اقترانه بالمنبّه الطبيعي خلال تلك الحالات، بل إن النتيجة المستدلّة استقرائياً في هذا التطبيق تعني شيئاً جديداً تماماً يختلف عن كلّ الاستجابات المتقدّمة. فهذا يجعلنا نميّز بين الاستدلال الاستقرائي وقانون الأفعال المنعكسة الشرطية.

القِسم الثَّاني

المعطيات الأساسيّة التي تترتب على المنهب الذاتي

الواقع أنَّ هناك مساحات عديدة يؤثّر عليها المذهب الذاتي وينتهي إلى نتائج مختلفة عمّا انتهى إليها المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي، من هنا نحاول الوقوف على أهمّ هذه الدوائر المعرفيّة التي تتأثّر بمنطق الاحتمال، وهي كالتالي:

الفصل الأول

معطيات البحث المنطقي

أساس المعرفة القبلية

لكي نقف على دراسة نظرية المعرفة والنقاط الرئيسية فيها على أساس المنطق الذاتي الذي أسّست له هذه المحاولة، لابدَّ من استعراض سريع لموقف المنطق الأرسطي من المعرفة البشرية. لكن قبل الدخول في النقاط الأساسية التي يرتكز عليها المنطق الأرسطي والتي تشكّل القاعدة الرئيسية للمعرفة الجديرة بالثقة والواجبة القبول، ينبغي إثارة هذا التساؤل المحوري في الفكر الإنساني والذي يعتبر من أهمّ الخلافات الفلسفية التي عالجها الفكر البشري على مرّ العصور، وهو مصدر المعرفة التصديقية وأساسها والركائز التي يقوم عليها صرح العلم الإنساني. فما هي الخيوط الأوّلية التي نسجت منها تلك المجموعة الكبيرة من الأحكام والعلوم، وما هو المبدأ الذي تنتهي إليه المعارف البشرية في التعليل، ويعتبر مقياساً أوّليّاً عامّاً لتمييز الحقيقة عن غيرها؟

اتجاهان في أساس المعرفة القبلية

انقسم المفكّرون إزاء هذه المشكلة إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: آمن بأنّ المعرفة البشرية ذات أساس عقليّ وفيها جانب قبليّ يتوصّل إليه الإنسان بصورة مستقلّة عن الخبرة الحسّية والتجربة، وهو الاتجاه الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية وطريقة التفكير الإسلامي بصورة عامّة.

الاتجاه الثاني: آمن بأنّ التجربة هي الأساس العامّ الوحيد الذي يموّن الإنسان بكلّ ألوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري، ولا توجد لدى الإنسان أي معارف قبلية بصورة مستقلّة عن التجربة، وحتى ما يبدو في أعلى درجات التأصّل في النفس البشرية من قضايا الرياضة والمنطق نظير (١+١=٢) يرجع في التحليل إلى التجربة التي عاشها الإنسان على مرّ الزمن.

فالإنسان حينما يمارس التجارب الحياتية والعملية ويحاول تفسيرها ليس أعزل على الرأي الأوّل، بل هو مسلّح بتلك المعارف القبلية التي تكوّن الرصيد الأساسيّ للمعرفة، وتقوم بدور المصباح الذي ينير للتجربة طريقها ويوحي للإنسان بتفسير ما يمارسه من تجارب. وأما على الرأي الثاني فالإنسان أعزل تماماً لا يملك شيئاً سوى بصيص النور الذي يجده في تجاربه، فلابدَّ له أن يفسّر تجربته على أساس هذا النور دون أن يستمدّ في موقفه ضوءاً من أيّ معرفة قبلية.

وقد قام المذهب التجريبي على أساس الاتجاه الثاني، وكانت أهمّ نتيجة تترتّب على المذهب التجريبي هي القول بأنّ بدايات المعرفة البشرية كلّها جزئية، لأنّ الخبرة الحسّية هي التي تشكّل بداية المعرفة، والخبرة الحسّية لا تتّصل مباشرة إلا بحالة أو بعدد من الحالات الجزئية، وهذا يعني أن أيّ قضية كلّية تتجاوز نطاق تلك الحالات التي دخلت في

خبرتنا مباشرة لا مبرّر لليقين بها ما دامت تتجاوز نطاق الخبرة الحسّية المباشرة. وعلى عكس ذلك المذهب العقلي الذي يؤمن بمعارف قبلية، فإن بإمكانه أن يفترض اليقين بالقضية الكلّية وتفسير ذلك على أساس المعارف القبلية.

تقييم الاتجاهين

حينما ندرس المذهب العقلي والمذهب التجريبي ونقارن بينهما، يجب أن نتخذ مقياساً نقيّم في ضوئه هذين المذهبين. وهذا المقياس يتكوّن من الحدّ الأدنى المعترف به عموماً من درجات التصديق بقضايا العلوم الطبيعية وقضايا المنطق والرياضة. فهناك حدّ أدنى من درجات التصديق بهذه القضايا متّفق عليه عادة بين العقليين والتجريبيين. فأيّ مذهب لا يستطيع أن يبرّر ذلك الحدّ الأدنى يتوجب رفضه، وأيّ اتجاه ينسجم مع ذلك الحدّ الأدنى من التصديق على الأقلّ فهو اتجاه معقول في تفسير المعرفة البشرية. وعلى أساس هذا المقياس سوف نقارن بين المذهبين:

أولاً: في ضوء الحدّ الأدنى من درجات التصديق المتّفق عليها لقضايا العلوم الطبيعية.

ثانياً: في ضوء الحدّ الأدنى من درجات التصديق المتّفق عليها لقضايا المنطق والرياضة.

لكن قبل ذلك لا بأس بالإشارة إلى الفروق القائمة بين هذين النوعين من القضايا.

الفروق بين قضايا العلوم الطبيعية وقضايا الرياضة والمنطق

يمكن تلخيص الفرق بين هذين النوعين من القضايا في النواحي الآتية:

- إنَّ قضايا الرياضة والمنطق تبدو يقينية بدرجة لا يمكن أن نتصوّر إمكان الشكّ فيها، على عكس قضايا العلوم الطبيعية. فهناك فرق كبير بين (١+١=٢) أو أن المثلّث له ثلاثة أضلاع، أو أن الاثنين نصف الأربعة؛ وبين قضايا العلوم الطبيعية نظير أن المغناطيس يجذب الحديد، والمعدن يتمدّد بالحرارة، والماء يغلي إذا صار حارّاً بدرجة مئة، وكلّ إنسان يموت.

فإن النوع الأول من القضايا لا نتصوّر إمكانية الشكّ فيها بحال، بينما يمكن أن نشكّ في القضايا الطبيعية من النوع الثاني مهما كنّا متأكّدين من صدقها. فلو أن عدداً كبيراً من الناس الموثوق بفهمهم وإدراكهم للتجارب العملية، أخبرونا بوجود نوع من الماء لا يغلي بالحرارة أو أن بعض المعادن لا تتمدد بالحرارة، لتوقّف إيماننا بالقضايا العامّة، بينما لا نستطيع أن نتصوّر الشكّ في الحقيقة الرياضية القائلة أن الاثنين نصف الأربعة ولو أخبرنا أكبر عدد ممكن من الناس بأنّ الاثنين أحياناً يكون ثلث الأربعة.

- إن تكرار الأمثلة والتجارب لا أثر له بالنسبة إلى القضية الرياضية بينما يلعب دوراً إيجابياً كبيراً في القضايا الطبيعية. فنحن كلّما نجد أمثلة أكثر لتمدّد المعادن أو غليان الماء بالحرارة ونمارس عدداً أكبر من التجارب بهذا الصدد، نزداد تأكّداً من التعميم ووثوقاً به. وإذا وجدنا

قطعة مغناطيسية واحدة تجذب الحديد لم يكفنا ذلك لكي نؤمن بأنّ كلّ مغناطيس يجذب الحديد ما لم نكرّر التجربة ونستوعب عدداً أكبر من الأمثلة والنماذج.

ولكن الأمر بالنسبة إلى القضايا الرياضية والمنطقية يختلف اختلافاً كبيراً، فإن الإنسان في اللحظة التي يستطيع فيها أن يجمع خمسة كتب وخمسة كتب أخرى، ويعرف أن مجموعها عشرة، يمكنه أن يحكم بأنّ كلّ خمستين تساوي عشرة، سواء كانت الأشياء المعدودة كتباً أو أشياء أخرى، ولا يزداد اليقين بهذه الحقيقة ترسيخاً بتكرار الأمثلة وجمع النماذج العديدة.

بتعبير آخر: إن اليقين بهذه الحقيقة الرياضية يصل منذ اللحظة الأولى من إدراكها إلى درجة كبيرة لا يمكن تجاوزها، بينما نجد أنَّ اعتقادنا بالقضايا الطبيعية يزداد باستمرار كلّما تظافرت التجارب وأكّدت باستمرار صدق القضية وموضوعيتها.

- إنَّ قضايا العلوم الطبيعية وإن كانت تستبطن تعميماً وتجاوزاً عن حدود التجربة، ولكن هذا التجاوز المستبطن لا يتعدّى حدود عالم التجربة وإن تعدّى نطاقها الخاصّ. فنحن حين نقرّر أن الماء يغلي في درجة معيّنة من الحرارة نتجاوز المياه التي وقعت في نطاق تجاربنا الخاصّة إلى سائر المياه في هذا الكون. ولكننا إذا اجترنا عالم التجربة وتصوّرنا عالماً آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه، فمن الممكن أن نتصوّر الماء في ذلك العالم وهو لا يغلي عند تلك الدرجة المعيّنة من الحرارة، ولا نجد مسوّغاً لتعميم القضية القائلة بأنّ الماء يغلي عند درجة معيّنة على ذلك العالم الآخر. وهذا يعني أن التعميم في تلك القضية إنما

كان في حدود العالم الخارجي الذي وقعت التجربة فيه.

وعلى العكس من ذلك القضايا الرياضية والمنطقية، فإن الحقيقة الرياضية القائلة إن (٢+٢=٤) صادقة على أيّ عالم نتصوّره، ولا يمكننا أن نتصوّر عالماً تنتج فيه عن مضاعفة الاثنين خمسة. ومعنى ذلك أن التعميم في القضية الرياضية يتخطّى حدود الكون المعاش ويشمل كلّ ما يمكن أن يفترض من أكوان.

قضايا العلوم الطبيعيَّة في ضوء الاتجاهين

إنَّ قضايا العلوم الطبيعية تحظى لدى العقليين بدرجة من التصديق عالية تبلغ في بعض الأحيان إلى اليقين، بينما ينكر التجريبيون اليقين بالقضية العلمية القائمة على أساس الاستقراء، لأنها تحتوي تعميماً يتجاوز نطاق الخبرة الحسّية المباشرة، ولكنهم على الأغلب يؤمنون بأنها تحظى بدرجة احتمالية عالية من التصديق على أساس الشواهد الاستقرائية والتجارب الناجحة التي تؤيّد التعميم، وأن هذه الدرجة تنمو وتكبر باستمرار كلّما ازدادت الشواهد المؤيّدة في مجال التجربة والاستقراء. وهذا يعني أن الحدّ الأدنى من درجات التصديق لقضايا العلوم الطبيعية المتّفق عليه عادة هو درجة احتمالية عالية متزايدة باستمرار كلّما ازدادت الشواهد الاستقرائية.

وهنا نتساءل: أيّ المذهبين العقلي والتجريبي أقدر على تفسير هذا الحدّ الأدنى من درجات التصديق وتبريره؟ ويمكننا الجواب على ذلك في ضوء الأبحاث السابقة أن هذه الدرجة من التصديق لا يمكن أن تفسَّر إلا على أساس نظرية الاحتمال وتطبيقها في المجال الاستقرائي.

وللنظرية بديهياتها التي تتوقّف عليها، وهذه البديهيات بعضها ذو طابع رياضيّ بحت وبعضها ليس كذلك، وما لم يسلّم بتلك البديهيات لا يتاح تطبيق نظرية الاحتمال لتنمية احتمال القضية العلمية. فمن الضروريّ إذن أن يُفرض أن تلك البديهيات قضايا قبلية ثابتة بصورة مستقلّة عن الاستقراء، وهذا ينسجم مع المذهب العقلي ولا يتّفق مع المذهب التجريبي.

فالمذهب التجريبي مضطرّ بحكم فرضيته التي يتبنّاها عن مصدر المعرفة إلى القول بأنّ تلك البديهيات التي تحتاجها نظرية الاحتمال مستمدّة من التجربة أيضاً ما دامت التجربة في رأيه هي المصدر الوحيد للمعرفة أو على الأقلّ الاعتقاد بأنّ غير ما كان منها ذا طابع رياضيّ بحت مستمدٌّ من التجربة، وبذلك نفقد أيّ أساس لتنمية الاحتمالات الاستقرائية، لأنّ بديهيات الاحتمال تصبح على هذا الافتراض بنفسها احتمالات بحاجة إلى أساس لتنميتها، وهكذا نجد أن المذهب التجريبي لا يمكنه أن يفسّر الحدّ الأدنى من التصديق الذي تحظى به القضية العلمية.

القضايا الرياضيَّة والمنطقيَّة في ضوء الاتجاهين

أما قضايا الرياضة والمنطق فقد كانت باستمرار تضع المذهب التجريبي أمام مشكلة وهي تفسير اليقين المعترف به عادة للقضايا الرياضية والمنطقية وتبرير الفرق بينها وبين قضايا المعرفة في العلوم الطبيعية، فإن الرأي السائد هو أن القضية المنطقية والرياضية تتمتّع باليقين، فإذا كانت المعرفة كلّها تقوم على أساس التجربة والاستقراء فهذا يعني أن القضية الرياضية القائلة ٢+٢=٤ أو إن الخطّ المستقيم

أقصر مسافة بين نقطتين، استقرائية، وإذا كانت استقرائية فسوف تصبح على مستوى قضايا العلوم الطبيعية ويزول أيّ فرق بين قضايا المنطق والرياضة وقضايا العلوم الطبيعية. ومن أجل ذلك يجد المذهب التجريبي نفسه مضطرّاً إلى اختيار أحد الموقفين التاليين:

- فإمّا أن يحتفظ لقضايا المنطق والرياضة بامتيازها الخاصّ على قضايا العلوم الطبيعية.
- وإما أن يسلّم بعدم وجود أيّ امتياز بينهما.

وكلا الموقفين محرج بالنسبة إلى المذهب التجريبي. أما الموقف الأول فلأنه لا يمكنه أن يحتفظ لقضايا المنطق والرياضة بامتيازها الخاصّ ويقينها الذي تتميّز به عن قضايا العلوم الطبيعية ما لم يسلّم بأنها ليست استقرائية ويعترف بأنها قضايا عقلية قبلية. وأما الموقف الثاني فقد اضطرّ المذهب التجريبي أن يتّجه إليه فيعلن المساواة بين القضايا الرياضية والمنطقية والقضايا الطبيعية، وينزل بقضايا الرياضة والمنطق عن درجة اليقين ويمنحها نفس الدرجة التي يعطيها لقضايا العلوم الطبيعية وهي درجة احتمالية مهما كبرت. وبهذا تصبح الحقيقة القائلة إن ١+١=٢ قضية احتمالية في رأي التجريبيين، تحمل كلّ نقاط الضعف المنطقية التي تشتمل عليها الطريقة العلمية في الاستقراء، أي طريقة التعميم وتجاوز حدود التجربة.

وكان هذا الإعلان والقول من المذهب التجريبي من أكبر الأدلّة ضدّه ومن الشواهد التي تدينه وتثبت فشله في تفسير المعرفة البشرية، بينما لم يكن المذهب العقلي مضطرّاً إلى التورّط فيما وقع فيه المذهب التجريبي، لأنّ المنطق العقلي نظراً إلى إيمانه بوجود معارف قبلية سابقة

على التجربة، أمكنه أن يفسّر الفرق بين قضايا الرياضة والمنطق وقـضايا العلوم الطبيعية، بأنّ النوع الأول من القضايا مـستمدّ مـن معـارف سـابقة على التجربة، والنوع الثاني مستمدّ من التجربة، وما دامت طريقة المعرفة مختلفة فيهما فمن الطبيعي أن تختلفا في طبيعة المعرفة ودرجتها.

مُحاولة أخرى لعلاج المشكلة

بقي المذهب التجريبي يعاني من هذه المشكلة أو هذا الـنقص فـي تفسير المعرفة، حتى حاول المناطقة الوضعيون المحدثون أن يسدّوا هذا النقص ويعالجوا تلك المشكلة علاجاً واقعياً قائماً على أساس الاعتـراف بالفرق بين قضايا الرياضة والمنطق وقـضايا العلـوم الطبيعيـة، بـدلاً عـن التهرّب من هذه الحقيقة وإنكارها كما كـان يـصنع المـذهب التجريبـي. ويتلخّص موقف المنطق الوضعي من القضية الرياضية أنـه يقـسّمها إلـى قسمين:

أحدهما: القضايا الرياضية البحتة التي لا تتّصل بالخبرة الحسّية، مـن قبيل ١+١=٢.

والآخر: قضايا الرياضة التطبيقية كمبادئ الهندسة الأقليدية من قبيـل القضية القائلة: إن الخطَّين المستقيمين يتقاطعان في نقطة واحدة فقط.

أما القسم الأول من القـضايا الرياضـية فهـي فـي أصـولها ومبادئهـا الأوّلية قضايا منطقية، وكلّ القـضايا المنطقيـة والرياضـية البحتـة تتمتّـع بالضرورة واليقين، لكونها قـضايا تكراريـة لا تخبـر عـن شـيء إطلاقـاً، فيقيننا بأنّ ٢+٢=٤ ليس نتيجـة لوجـود خبـر مـضمون الـصحة ومؤكّـد

التطابق مع الواقع في هذه القضية الرياضية، وإنما هو نتيجة لخلوّ هذه القضية من الإخبار وكونها تكرارية. ولكي تتضح الفكرة في ذلك يجب أن نشير إلى معنى القضايا التكرارية والإخبارية، فإن المنطق الوضعي يقسّم القضايا إلى قسمين:

- **القضايا الإخباريّة:** وهي كلّ قضية تتحفنا بعلم جديد وتصف الموضوع بوصف لم يكن مستبطناً في الموضوع نفسه، فإن الإنسان مثلاً بوصفه إنساناً ليس معناه أنه يموت، وسقراط بوصفه إنساناً معيّناً لا يعني أنه أستاذ أفلاطون. فإذا قلنا إن كلّ إنسان يموت أو إن سقراط أستاذ أفلاطون، كنّا نقرّر بذلك وصفاً جديداً للإنسان غير مجرّد كونه إنساناً، ووصفاً جديداً لسقراط غير مجرّد كونه سقراط؛ وبذلك تكون القضية إخبارية تركيبية.

- **القضايا التكراريّة:** وهي كلّ قضية تكرّر عناصر الموضوع بعضها أو كلّها فلا تضيف إلى علمنا به شيئاً جديداً سوى إبرازها لتلك العناصر، بحيث تصبح مذكورة ذكراً صريحاً بعد أن كانت متضمّنة، نظير قولك: الأعزب ليس له زوجة، فإن هذا الوصف السلبي متضمّن في كلمة الأعزب، لأنّ الأعزب هو عبارة عمن لا زوجة له من الرجال، فلم تضف هذه القضية إلى علمنا بالأعزب علماً جديداً؛ وبذلك تكون قضية تكرارية.

ففيما يتّصل ببحثنا الذي نعالجه الآن يحاول المناطقة الوضعيون من التجريبيين أن يدرجوا قضايا الرياضة البحتة والمنطق كلّها في القضايا التكرارية، ويفسّروا الضرورة واليقين فيها على أساس خلوّها من الإخبار وعقمها عن إعطاء معرفة بالموضوع. ففي الحقيقة الرياضية القائلة إن

(١+١=٢) لا نجد إلا تكرار عقيماً لأنّ «٢» رمز يدلّ على نفس ما يدلّ عليه ١+١، فقد استخدمنا في هذه القضية رمزين متكافئين يدلاّن على عدد معيّن وقلنا إن أحدهما يساوي الآخر، فهو في قوّة قولنا إن (٢=٢) وكذلك الأمر في أيّ قضية أخرى من هذا القبيل.

وأما قضايا الرياضة التطبيقية من قبيل بديهيات هندسة أقليدس فهي تختلف عن قضايا الرياضة البحتة، لأنها تشتمل على إخبار جديد ومعرفة جديدة. وأكبر الظن أن المناطقة الوضعيين يسلّمون بأنها قضايا إخبارية، فمثلاً: القضية القائلة «إن الخطّ المستقيم أقصر خطّ يصل بين نقطتين» لا يمكن القول بأنها قضية تكرارية بل هي قضية إخبارية، لأنّ الخطّ المستقيم وهو موضوع القضية لا يتضمّن كونه أقصر خطّ يصل بين نقطتين. فالقضية ليست مجرّد إبراز لعنصر متضمّن في مدلول كلمة الخطّ المستقيم، بل هي إبراز لعنصر جديد.

وفي ضوء ذلك لا يقرّ المنطق الوضعي بأنّ قضايا الرياضة التطبيقية قضايا عقلية ضرورية ولا يمنحها الضرورة التي اعترف بها لقضايا الرياضة البحتة، فبديهيات الهندسة الأقليدية مثلاً لا تتمتع بالضرورة التي تتمتع بها قضايا الرياضة البحتة. وقد كتب بعض المناطقة الوضعيين يقول: «وكان يقال أيضاً عن هندسة أقليدس مثلاً أو أيّ بناء استنباطي آخر أنه يستنتج نظرياته من بديهيات، والبديهيات لا تحتاج إلى برهان لأنها واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة، مع أن كون الشيء واضحاً بذاته أمر نسبيّ يتوقّف على علمنا السابق... ولكنك تستطيع منطقياً أن لا تسلّم بصحّة ذلك العلم السابق فلا تعود البديهة المزعومة واضحة بذاتها، فلقد لبث نسق أقليدس في الهندسة مدى قرون طويلة مفروضاً فيه أنه قائم

على بديهيات واضحة بذاتها، وأن ذلك معناه الصدق الذي لا يتطرّق إليك الشكّ... ولكن هذا الظنّ قد تبيّن اليوم ما فيه من خطأ، فبناء هندسات لا أقليدية قد أظهر أن من الممكن إقامة نسقات هندسية على أساس بديهيات أخرى غير بديهيات أقليدس، فننتهي إلى نتائج تختلف عن نتائجه»[١].

تقييم المحاولة

يمكن التعليق على هذه المعالجة بما يلي:

أولاً: إذا افترضنا أن قضايا الرياضة البحتة تكرارية كلّها فهل يكفي القول بذلك لحلّ المشكلة وتفسير الفرق بين القضية الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية على أساس المنطق التجريبي؟ ونجيب على ذلك بالنفي لأنّ من حقّنا أن نطالب المنطق التجريبي بتفسير الضرورة واليقين في القضايا التكرارية. ولنأخذ القضية التكرارية النموذجية القائلة إن «أ» هي «أ». فإن مردّ اليقين بهذه القضية إلى الإيمان بمبدأ عدم التناقض وهو المبدأ القائل إن النفي والإثبات يستحيل اجتماعهما؛ لأننا لو لم نؤمن بهذا لكان من الممكن أن لا تكون «أ» هي «أ». وإنما كانت «أ» هي «أ» على أساس استحالة اجتماع النقيضين في وقت واحد. وإذا عرفنا أن مبدأ عدم التناقض هو أساس الضرورة واليقين في القضايا التكرارية، فما هو تفسير الضرورة واليقين في هذا المبدأ نفسه؟

لا يمكن للمنطق الوضعي أن يجيب على ذلك بأنّ هذا المبدأ يشتمل على قضية تكرارية أيضاً؛ لأنّ القضية التي يعبّر عنها المبدأ

---

(١) **المنطق الوضعي**، ص٣٢٤، نقلناه عن **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص٤٨٨.

إخبارية وليست تكرارية، والاستحالة التي يحكم بها ليست مستبطنة في اجتماع النقيضين. بمعنى أننا حين نقول «إنّ اجتماع النقيضين مستحيل» لا نستخرج هذه الاستحالة من مفهوم اجتماع النقيضين نفسه، لأنها ليست من عناصر هذا المفهوم، ولهذا كان قولنا ذلك يختلف عن قولنا «اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين». وهذا الفارق المعنوي بين القولين يبرهن على أن القول الأول ليس مجرّد قضية تكرارية.

ومادام مبدأ عدم التناقض قضية إخبارية تركيبية فالمشكلة تعود من جديد، لأنّ المنطق التجريبي مطالب عندئذ بتفسير الضرورة واليقين في هذه القضية الإخبارية. فإن زعم أن هذه القضية الإخبارية مستمدّة من التجربة كسائر القضايا الطبيعية أصبح عاجزاً عن تفسير الفرق بينها وبين القضايا الطبيعية، وإذا اعترف المنطق التجريبي بأنّ مبدأ عدم التناقض يعبّر عن معرفة عقلية سابقة على التجربة ويستمدّ ضرورته من طابعه العقلي الأصيل كان هذا يعني هدم القاعدة الأساسية في المذهب التجريبي وإسقاط التجربة عن وضعها الأساسيّ للمعرفة البشرية.

بكلمة أخرى: إننا نسأل: هل قضية «أ» هي «أ» التي يعترف المنطق الوضعي لها باليقين بوصفها تكرارية، تساوي قولنا («أ» من الضروريّ أن تكون «أ» أو من المستحيل أن لا تكون «أ»)، أو تساوي قولنا («أ» هي «أ» فعلاً) دون أن نحكم بضرورة الإثبات أو استحالة النفي؟ فإن كانت تساوي القول الأول فهي قضية إخبارية وليست تكرارية، لأنّ الضرورة والاستحالة ليست متضمّنة في مفهوم «أ» الذي هو موضوع القضية. وإن كانت تساوي القول الثاني فهذا يعني الاعتراف بتجريدها من عنصر الضرورة وجعل القضية القائلة «الماء هو ماء» على مستوى القضية القائلة

«الماء ينجمد في درجة صفر».

ثانياً: إنّ قضايا الرياضة التطبيقية ليست ضرورية الصدق ضرورة مطلقة ولكنها ضرورية الصدق ضرورة مقيّدة. فمثلاً بديهيات الهندسة الأقليدية ليست صادقة صدقاً ضروريّاً مطلقاً على كلّ مكان، سواء كان مسطّحاً أو على أيّ هيئة أخرى، وإنما تصدق على المكان المسطح ولهذا يدخل عنصر تجريبي في الاعتقاد بصدق الهندسة الأقليدية فعلاً وانطباقها على المكان الذي نعيش فيه، لأنّ التجربة هي التي تثبت أن المكان مسطّح أو غير مسطّح، ومن أجل ذلك كان بالإمكان إقامة هندسات أخرى مختلفة عن هندسة أقليدس في كثير من نظرياتها، بافتراض شكل آخر للمكان. ولكن هذا لا ينفي القول بأنّ بديهيات أقليدس ضرورية الصدق في المكان المسطّح، بمعنى أن أيّ مكان إذا كان مسطّحاً صدقت عليه بديهيات أقليدس بالضرورة.

وبهذا تتحوّل البديهيات الأقليدية إلى قضايا شرطية، شرطها أن يكون المكان مسطّحاً وجزاؤها هي الأحكام التي تقرّرها البديهيات. وهذه القضايا الشرطية ليس فيها أيّ عنصر تجريبي وتتمتّع بالضرورة كقضايا الرياضة البحتة، وهي في الوقت نفسه ليست تكرارية لأنّ الجزاء ليس متضمّناً في الشرط، إذ ليس معنى كون المكان مسطّحاً أن يكون مجموع زويا المثلّث ١٨٠ درجة أو يكون معنى الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين، فهي إذن قضايا إخبارية ضرورية.

ثالثاً: «إذا فرضنا جدلاً أنّ جميع الأحكام العقلية بلا استثناء وليدة التجربة الحياتية فسوف يلزمنا الإذعان بأنّ المقياس المنطقي الوحيد لصحّة وسقم القضايا هو التجربة، وإذا آمنّا بأنّ الحكم الصحيح ينحصر

بالحكم الذي تضمنه التجربة حينئذ نتساءل: هل حكمنا هـذا صـحيح أم خطأ؟

فـإذا كـان خطـأ إذن أصـبحت دعـوى المنطـق التجريبـي خاطئـة وأضحت دعوى المنطق العقلي صحيحة، حيـث إن هـذا المنطـق ينكـر انحصار صحّة القضايا وصدقها بالقـضايا التجريبيـة. وإذا كـان صـحيحاً ومنطقياً فهل هذا الحكم ذاته وليد التجربة أي إن صحّته تثبت لدينا مـن خلال التجربة أم أن هذا الحكم ليس وليد التجربة؟ وإذا كان هذا الحكـم ليس وليد تجربة إذن يتّضح أنه حكم بديهي أولـي، أي أن لـدينا حكمـاً ثابتاً دون توسّـط التجربـة. وإذا ثبتـت صـحّة الحكـم لـدينا مـن خـلال التجربة، إذن فنحن قبل أن نجرّب لم نكن مـؤمنين بالتجربـة كمقيـاس، وبعد أن تمّت التجربة فقد قيّمنا هذا الحكم على أسـاس أمـر لـم يكـن اعتباره المنطقي ثابتاً لدينا، إذن فصحّة التجربة غير ثابتة لدينا، إذن فهـذا الحكم الذي هو الحكم المنطقي الوحيد الذي دعمته وأيّدته التجربة غير ثابت لدينا بطريق أوْلى»[1].

ببيان آخر: إن هناك تهافتاً منطقياً فـي إيمـان التجـريبيين بمـذهبهم القائل إن التجربة هي المصدر الأساسي لكلّ المعارف البشرية، لأنّ هـذا القول نفسه قضية يعمّم فيها الحكم على كلّ معرفـة، فهـل هـذه القـضية مستمدّة من مصدر قبليّ بصورة مستقلّة عن التجربة أم هي مستمدّة مـن التجربة كأيّ قضية أخرى؟

---

(١) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تأليف السيد محمـد حـسين الطباطبـائي، ج١، ص٤٣٤، تقديم وتعليق، مرتضى مطهري، ترجمة عمّار أبـو رغيـف، مؤسـسة أم القرى للتحقيق والنشر.

فإن افترض المذهب التجريبي أنها مستمدّة من مصدر قبليّ فقد اعترف على هذا الأساس بكذبها وبوجود معرفة قبلية، وإن افترض أنها تقوم على أساس التجربة والخبرة الحسّية فيجب أن يعترف بأنها قضية محتملة فقط ولا يمكنه أن يؤكّدها تأكيداً كاملاً، لأنه يرى أن أيّ تعميم لمعطيات الخبرة والتجربة لا يمكن أن يحظى إلا بدرجة احتمالية من التصديق.

بهذا يتبيّن أن جميع التصديقات المستنتجة لابدَّ أن تكون لها بداية تتمثّل في معارف غير مستنتجة بأيّ صورة من صور الاستنباط أو الاستقراء، لأننا لو لم نفترض هذه البداية لواجهنا متراجعة لا نهائية ولتوقف التوصّل إلى معرفة على حصول عدد لا نهائي من المعارف، وبالتالي تصبح المعرفة مستحيلة.

القضايا اليقينيّة في المنطق الأرسطيّ

يرى المنطق الأرسطي أن قضايا المعرفة البشرية الجديرة بالثقة والواجبة القبول هي القضايا التي تتّسم بطابع اليقين، ويريد باليقين تصديق العقل بقضية تصديقاً جازماً لا يمكن زواله أو زعزعته. فكلّ قضية يتاح لها هذا اللون من التصديق تعتبر قضية يقينية.

والقضايا اليقينية على قسمين، بديهية ونظرية.

• **القضايا البديهيَّة**، وهي القضايا اليقينية الرئيسية التي تشكّل المنطلقات الأوّلية لليقين في المعرفة البشرية، من قبيل: أنَّ النقيضين لا يجتمعان وأن الكلّ أكبر من الجزء، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأن الحادث لا يوجد بلا سبب، وأن الواحد نصف الاثنين.

• **القضايا النظريَّة**، وهي القضايا اليقينية المستدلّة أو المستنتجة التي اكتسبت طابعها اليقيني بوصفها نتيجة لقضايا يقينية سابقة.

والعلاقة القائمة بين هذين القسمين من القضايا يمكن أن نعبّر عنها بأنها لون من الارتباط والتبعية التي «لا تخلو من شَبَهٍ مع التوالد والإنجاب المادّي، إذ كلّ تصديقين يرتبطان بنسبة الأصل والفرع مع بعضهما

يشبهان تماماً نسبة الأبوين إلى الولد ونسبة الشجرة إلى الثمـرة، فأصـول البنية المادّية للفرع محفوظة في الأصل لكنّه انفصل عـن أصـله بـصورة جديدة فأضحى ظاهرة جديدة. نعم هناك فـرق بينهمـا وهـو أن ظهـور الفرع المادّي يرتهن بوجود أصله لا ببقائه. لكن بقاء كلّ تـصديق وفكـر منتج ضروريّ لبقاء نتيجته، فإذا انعدم المُنتِج يـصبح عـدم النتيجـة أمـراً ضروريّاً. من هنا فوجود مجموعـة الأفكـار والتـصديقات التـي ينحـصر إنجابها بفكر وتصديق واحد لا يمكن قياسـها بمجموعـة ظـواهر مادّيـة تنجب ظاهرة مادّية واحدة، لأنّ علل الأحداث المادّية يمكن افتراضها غيـر متناهية، وكلّ حلقة من هذه السلسلة تنعدم بوصول دور الحلقة اللاحقـة وتترك مجالها للحلقة البعدية، لكن كلّ علّة تصديقية يجب أن تـصاحب وجود معلولها التصديقي، وافتراض عدم تناهي العلل التصديقية يـستلزم عدم حصول ذلك التصديق. إذن فإذا افترضنا وجود معلوم تصديقي يلزم أن تقف سلسلة علله التصديقية عنـد حـدّ، أي أن تـصل إلـى تـصديق يحصل بذاته دون الاستعانة بتصديق آخر. نستنتج مما تقدّم:

١ـ إذا فرضنا تصديقاً يقينيّاً (مقابل الشكّ) فإمّا أن يكون المفروض ذاتـه بديهياً وإما أن ينتهي إلى أمر بديهي، وبعبارة أخرى: إن لدينا تصديقاً بديهياً.

٢ـ يحصل كلّ معلوم نظري (غير بديهي) بواسـطة تركيـب بـديهيات أو نظريات تنتهي إلى البديهيات.

٣ـ للعلوم كثرة بواسطة تقسيمها إلى بديهية ونظرية»[1].

---

(١) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج١، ص٤٢٦.

مبادئ الاستدلال البرهانيّ

يعتقد المنطق الأرسطي أن الاستدلال الوحيد الذي يؤدّي إلى اليقين بالقضية المستدلّة أي إلى التصديق الجازم بها الجدير بالثقة والواجبة القبول ـ وبكلمة أخرى التصديق الذي لا يمكن أن يزول وينكشف زيفه ـ هو البرهان.

ما هو البرهان: تقدّم أن المنطق الأرسطي يرى أن الطريق المنتج لليقين يسير من العامّ إلى الخاصّ أي القياس؛ من هنا بحث في الاستدلال القياسي تارة بحسب هيئته وصورته وأخرى بحسب مادّته والمبادئ التصديقية المستعملة في المقدّمات. أما من الجهة الأولى فينقسم الاستدلال القياسي إلى الأشكال الأربعة المعروفة في المنطق. وأما من الجهة الثانية فينقسم إلى الصناعات الخمس. بيان ذلك:

إنَّ القضايا التي تتألف منها القياسات تنقسم إلى:

- ما يفيد التصديق.
- ما لا يفيد التصديق وإن كان قد يفيد شيئاً آخر كالتخيّل والتعجب.

والقسم الأول ينقسم أيضاً إلى:

- ما يفيد التصديق الجازم.
- ما لا يفيد التصديق الجازم.

والقسم الأول ينقسم أيضاً إلى:

- أن يكون التصديق معتبراً وملحوظاً فيه.
- أن لا يكون كذلك.

والقسم الأول ينقسم أيضاً إلى:

- أن تكون المطابقة مع الواقع ونفس الأمر ملحوظة فيه.
- أن لا تكون كذلك.

على أساس هذه التقسيمات تنشأ الصناعات الخمس، وهي: البرهان والخطابة والجدل والمغالطة والشعر. وتسمّى القياسات المؤلَّفة من هذه المواد بالقياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس المغالطي والقياس الشعري.

- **القياس البرهانيّ**: هو المؤلف من مقدّمات تفيد التصديق الجازم المطابق للواقع ونفس الأمر مع كون المطابقة ملحوظة ومعتبرة فيه. وهذه المقدّمات هي اليقينيات الستّ المعروفة.

- **القياس الجدليّ**: هو المؤلف من مقدّمات تفيد التصديق الجازم من غير ملاحظة المطابقة للواقع ونفس الأمر، وإنما يكفي فيه أن تكون المقدّمات معترف بها من قبل العموم أو خصوص الطرف الآخر. وهذه المقدّمات هي المصطلح عليها بالمشهورات والمسلّمات.

- **القياس الخطابيّ**: هو المؤلّف من مقدّمات لا تفيد التصديق الجازم، وهذه المقدّمات هي المظنونات والمقبولات.

- **القياس المغالطيّ**: هو المؤلف من مقدّمات تفيد التصديق الجازم من غير ملاحظة المطابقة للواقع ونفس الأمر، ولا يشترط فيه اعتراف الطرف الآخر. فإن استعملت في قبال البرهان تسمّى سفسطة وإن استعملت في قبال الجدل تسمّى مشاغبة.

- **القياس الشعريّ**: هو المؤلف من مقدّمات لا تفيد التصديق أصلاً، بل تفيد التخيّل وتوجب انقباض النفس أو انبساطها.

أقسام القضايا في المنطق الأرسطي

من هنا لابدَّ من الوقوف على أقسام القضايا في المنطق الأرسطي، وهي تنقسم بشكل عامّ إلى:

اليقينيَّات

يصنف المنطق الأرسطي القضايا اليقينية إلى ستة أصناف:

١ـ **الأوليَّات:** وهي قضايا يصدّق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصوّر الطرفين كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية من قبيل قولنا: «النقيضان لا يجتمعان» و «الكلّ أعظم من الجزء».

٢ـ **المحسوسات:** وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحسّ ولا يكفي تصوّر الطرفين. والحسّ على قسمين: ظاهر وباطن. القضايا المتيقّنة بواسطة الحسّ الظاهر تسمّى حسّيات كالحكم بأنّ هذه النار حارّة وأن الشمس مضيئة. والقضايا المتيقّنة بواسطة الحسّ الباطن تسمّى وجدانيات كالعلم بأنّ لنا فكراً وألماً ونحو ذلك.

٣ـ **التجريبيَّات:** وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منّا في إحساسنا، فيحصل بتكرر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا شكّ فيه، كالحكم بأنّ كلّ نار حارّة وأن المعدن يتمدّد بالحرارة. وأكثر مسائل العلوم الطبيعية من نوع المجرّبات.

٤ـ **المتواترات:** وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشكّ ويحصل الجزم القاطع، وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع

تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطئهم في فهم الحادثة، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها، وبنزول القرآن الكريم على النبي صلى الله عليه وآله وبوجود بعض الأمم السالفة والأشخاص الذين لم نعاصرهم.

٥ـ **الحدسيَّات:** وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قويّ من النفس يزول معه الشكّ، مثل حكمنا بأنّ القمر وزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيّارة مستفاد نورها من نور الشمس وأن انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي انعكاس الأشعّة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها. ومنشأ هذا الحكم أو الحدس اختلاف تشكّلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قرباً وبُعداً.

٦ـ **الفطريَّات:** وهي المعروفة بالقضايا التي قياساتها معها أي أن العقل لا يصدّق بها بمجرد تصوّر طرفيها كالأوّليات بل لابدَّ لها من وسط، إلا أن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلّما أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه، مثل حكمنا بأنّ الاثنين خُمس العشرة، فإن هذا حكم بديهي إلا أنه معلوم بوسط، لأنّ الاثنين عدد قد انقسمت العشرة إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه، وكلّ ما ينقسم عدد إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه فهو خُمس ذلك العدد؛ فالاثنان خُمس العشرة. ومثل هذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر.

هذه القضايا الستّ تشكّل القاعدة الرئيسية للمعرفة الجديرة بالثقة والواجبة القبول في المنطق الأرسطي، والقضايا المستدلّة والمستنتجة منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة هي البناء العلويّ أو الفوقيّ في تلك

المعرفة، ويستمدّ كلّ استنتاج في هذا البناء مبرّره من التلازم بين التصديق واليقين بالقضية الفوقية، والتصديق واليقين بمجموعة من القضايا السابقة المستدلّ بها.

وهذا التلازم بين التصديقين واليقينين يقوم على أساس التلازم بين الواقع الموضوعي للقضية المستدلّة والواقع الموضوعي لمجموعة القضايا المستدلّ بها على تلك القضية. فالتوالد في بناء المعرفة هذا نتيجة للتوالد الموضوعي بين القضايا أنفسها، وما لم يكن بين القضية المستدلّة ومجموع القضايا التي تساهم في إنتاجها تلازم فلا يكون اليقين بهذه المجموعة من القضايا مولّداً لليقين بتلك القضية المستدلّة.

إشكال وجواب

من الحقائق التي أكّدها جملة من الأعلام أن قانون امتناع التناقض يعدّ الأساس الذي يتّكئ عليه كلّ الأحكام البديهية والنظرية، وهذا ما أكّده **بهمنيار** في التحصيل حيث بيّن أن نسبة هذا القانون إلى سائر المبادئ والتصديقات البديهية والنظرية تشبه النسبة القائمة بين ذات واجب الوجود في عالم الأعيان وبين سائر الموجودات الأخرى أي المعيّة والقيّومية، فإذا اهتزّ هذا الأصل تزلزلت كلّ القوالب الأخرى. والحقيقة كذلك إذ لو جرّدنا الفكر البشريّ من هذا المبدأ التحتيّ فسوف لا يبقى سوى الشكّ المطلق والتصديقات المشوّشة والمتلاطمة. لذا ذكرنا سابقاً أن القضية القائلة باستحالة اجتماع النقيضين لا يمكن أن نفترض إثباتها بالدليل الاستقرائي بل يجب أن تُفترض ثابتة ثبوتاً أوّلياً قبليّاً، وذلك لأننا إذا لم ننطلق منذ البداية من افتراض عدم التناقض، فكيف يمكن تجميع القيم الاحتمالية في محور واحد، لأنّ هذا التجميع

يتوقّف على أن يكون لكلّ احتمال من الاحتمالات قدرة على نفي نقيضه، فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أيّ احتمال أن لا ينفي نقيضه وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأداة لإثبات أيّ شيء. من هنا أطلق على هذا القانون أصل الأصول وأم القضايا وأول الأوائل.

في ضوء ذلك يطرح تساؤل مفاده: إذا كانت سائر البديهيات بديهيات أوّلية وأن الذهن يحكم بمجرد تصوّر الموضوع والمحمول ولا يحتاج إلى تدخّل أمر آخر، إذن فكلّ البديهيات على حدّ سواء، فماذا يعني أن تكون قضية هي أم القضايا وأول الأوائل؟ وإذا كان حكم العقل بهذه البديهيات متوقّفاً على الحكم بامتناع التناقض، إذن فهذه الأحكام ليست بديهيات بحسب الواقع بل هي نظريات.

وبصدد الإجابة على هذا الاستفهام تطرح عدة نظريات:

«**النظرية الأولى**: إن سائر القضايا ليست بديهية بل هي نظرية بحسب الواقع، والمعني بأوّل الأوائل وأمّ القضايا هو أن قانون امتناع التناقض تستنتج منه جميع القضايا الأخرى.

إلا أنَّ هذه النظرية لا يمكن قبولها، وذلك :

أولاً: لانها خلاف الوجدان الذي يشهده كلّ فرد.

ثانياً: إذا كانت جميع القضايا الأخرى نظرية فسوف تحتاج إلى استدلال، وبما أننا نعرف أن كلّ استدلال يستلزم افتراض مقدمتين (صغرى ـ كبرى) إذن لابدَّ أن يكون لدينا قانون بديهي آخر على الأقلّ مضافاً إلى قانون امتناع التناقض لكي نشكّل أول قياس منطقيّ. هذا

مضافاً إلى أننا لابدَّ أن نقبل أن إنتاج الجزئي من الكلّي (إنتاج الشكل الأول) إنتاج بديهي أيضاً. إذن فلا يمكن قبول هذه النظرية التي تحصر المبادئ البديهية في قانون امتناع التناقض.

النظرية الثانية: إن سائر المبادئ البديهية ليست قوانين مستقلّة بل هي عين قانون امتناع التناقض لكنها مستعملة في موارد مختلفة، مثلاً نستعمل قانون امتناع التناقض في مجال المقادير على شكل قانون التساوي وفي مجال العلّية على صورة امتناع الصدفة، ويعبّر عنه في المجالات الأخرى بصور أخرى.

وهذه النظرية أيضاً لا يمكن قبولها لأنّ اختلاف القضايا تابع لاختلاف عناصرها الأوّلية أي الموضوع والمحمول، وهما يختلفان في سائر القضايا عن الموضوع والمحمول في هذه القضية، مضافاً إلى أن الإشكال الثاني الذي ورد على النظرية الأولى يرد على هذه النظرية أيضاً.

النظرية الثالثة: إن القضية القائلة باستحالة اجتماع النقيضين وسائر البديهيات الأخرى وإن كانت جميعاً بديهيات أوّلية، لكن مع ذلك فإنها جميعاً تحتاج إلى قانون امتناع التناقض. نعم هناك فرق بين طبيعة حاجة البديهيات إلى قانون امتناع التناقض وبين حاجة القضايا النظرية للبديهيات. فطبيعة حاجة النظريات إلى البديهيات تكمن في أن النظريات مدينة بكلّ وجودها إلى البديهيات أي أن النتيجة المستخرجة من قياسٍ تشبه تماماً الطفل الذي ينجبه الأب والأم، لكن طبيعة حاجة البديهياتِ الأوّلية إلى أول الأوائل نحو آخر، ويمكن بيان هذه الحاجة بنحوين من البيان:

البيان الأول: الحكم الجزميّ هو الإدراك المانع من الطرف الآخر،

مثلاً الحكم الجزمي بشأن «زيد قائم» يتيسّر حينما يكون الحكم بالنحو الذي يدفع احتمال عدم القيام، ولا يتيسّر منع هذا الاحتمال بدون الاستعانة بقانون امتناع التناقض. نعم عبر الاستعانة بقانون عدم التناقض يحصل العلم بقيام زيد حتماً وعدم وجود ما يخالف ذلك. وإذا جرّدنا الفكر البشري من هذا القانون فسوف يستحيل على الذهن أن يصل إلى الجزم والعلم اليقيني، إذن فحاجة كلّ العلوم البديهية والنظرية إلى قانون امتناع التناقض هي حاجة الحكم لكي يكون جزمياً.

البيان الثاني: إذا لم يكن قانون امتناع التناقض موجوداً في الفكر البشري فهذا معناه أنّ أيّ علم لا يمنع وجود علم آخر. توضيح ذلك : أن بعض العلوم (الإدراكات الجزمية) لا تمنع وجود علوم أخرى، نظير العلم بأنّ هذه الورقة بيضاء و العلم بأنّ زيداً قائم، لكن بعض العلوم تمنع وجود علوم أخرى بل تمنع وجود بعض الاحتمالات أيضاً، مثل العلم بأنّ زيداً قائم، فهذا العلم يمنع وجود العلم بأنّ زيداً ليس بقائم. وهذا التمانع إنما يحصل جرّاء تدخّل قانون امتناع التناقض، وإذا جرّدنا الفكر البشري عن هذا القانون فسوف لا يمنع أيّ علم عن حصول أيّ علم آخر، فلا يكون هناك أيّ مانع من أن يتوفّر الفرد على العلم الجزمي بأنّ زيداً قائمٌ وفي الوقت ذاته يجزم بأنّ زيداً ليس بقائم أو يحتمل على الأقلّ أن زيداً ليس بقائم.

في ضوء البيان الأوّل يتهدّم أساس الجزم واليقين إذا جرّدنا الفكر البشري من قانون امتناع التناقض وسوف يغطّ الذهن في وحل الشكّ ويفقد أيّ تصديق جزميّ بأيّ موضوع من المواضيع وإن أقيم عليه ألف برهان. أما في ضوء البيان الثاني فسوف لا يمنع أيُّ جزم أيَّ جزم آخر،

فالذهن في الوقت الذي يتّجه إلى أحد طرفي القضية (النفي أو الإثبات) يتّجه أيضاً إلى الطرف الآخر ولا يختار أيّاً من الطرفين.

ومن الواضح في أنّه ضوء كلا البيانين تتهدّم أسس جميع القوانين العلمية لأنّ القانون العلمي يعني اختيار واتجاه الذهن نحو أحد طرفي القضية، فإذا لم يكن هناك اختيار في البين (شكّ) أو كان هناك اتجاه إلى كلا الطرفين فسوف لا يكون للقانون العلمي معنىً في الذهن. مثلاً يتبنّى العقل وفق قوانين الهندسة الأقليدية أن زوايا المثلّث تساوي قائمتين، ويعتبر هذه القاعدة قانوناً علمياً. وهذه القضية الموجبة تبنّاها العقل بحكم القانون الرياضي وقانون امتناع التناقض، وصدّ عن نقيضها أي مجموع زوايا المثلّث لا يساوي قائمتين. فهنا إذا افترضنا تجريد الفكر البشري من قانون امتناع التناقض فسوف لا يحصل حتماً جزم واتّجاه لدى الذهن وفق البيان الأول، ومن ثم لا تبقى القاعدة المتقدّمة قانوناً علمياً لدى العقل، أو يتّجه العقل إلى النقيض في نفس الوقت الذي يجزم فيه بشيء ويتّجه إليه وفق البيان الثاني، فتكون القاعدة المتقدّمة ونقيضها لدى العقل سيّان، فكما يمكن اعتبار القاعدة قانوناً علميّاً يمكن أيضاً اعتبار نقيضها علميّاً. وعلى أيّ حال سوف تخرج القاعدة عن دائرة القانون العلمي الذي يعادل اختيار الذهن لطرف واحد»[١].

المظنونات

مأخوذة من الظنّ، والظنّ في اللغة أعمّ من اصطلاح المنطقيين هنا؛ فإن المفهوم منه لغةً – حسب تتبّع موارد استعماله – هو الاعتقاد في

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج١، ص٤٥٣.

غائب بحدس أو تخمين من دون مشاهدة أو دليل أو برهان. أما الظنّ باصطلاح المناطقة فهو ترجيح أحد طرفي القضية (النفي أو الإثبات) مع تجويز الطرف الآخر. فالمظنونات على هذا هي قضايا يرجّح العقل صدقها مع تجويز كذبها، كما يقال مثلاً: فلان يسارّ عدوي فهو يتكلّم عليّ، أو فلان لا عمل له فهو سافل.

المشهورات

وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصّة. وهي على معنيين:

١ـ المشهورات بالمعنى الأعمّ: وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافّة وإن كان الذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أوّلية ضرورية في حدّ نفسها ولها واقع وراء تطابق الآراء عليها، فتشمل المشهورات بالمعنى الأخصّ الآتية، وتشمل مثل الأوليات والفطريات التي هي من قسم اليقينيات البديهية. وعلى هذا فقد تدخل القضية الواحدة مثل قولهم «الكلّ أعظم من الجزء» في اليقينيات من جهة وفي المشهورات من جهة أخرى.

٢ـ المشهورات بالمعنى الأخصّ أو المشهورات الصرفة، وهي أحقّ بصدق وصف الشهرة عليها لأنها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم وكوجوب الذبّ عن الحرم واستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض. فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها بل واقعها ذلك، فلو خلّي الإنسان وعقله المجرّد وحسّه ووهمه ولم تحصل له أسباب الشهرة فإنه لا يحصل له حكم بهذه القضايا ولا يقضي عقله أو حسّه أو وهمه فيها بشيء.

الوهميَّات

وهي قضايا كاذبة ينفيها العقل ولكن ينساق الإنسان إلى التصديق بها نتيجة لأُلفته للمحسوسات واعتياده على أحكامها؛ من قبيل حكم الوهم بأنّ كلّ موجود لابدَّ أن يكون مشاراً إليه وله وضع وحيّز ولا يمكنه أن يمثّله إلا كذلك، حتى أنه يتمثّل الله تعالى في مكان مرتفع علينا وربما كانت له هيئة إنسان مثلاً، ويعجز أيضاً عن تمثيل القبلية والبعدية غير الزمانية ويعجز عن تمثيل اللامتناهي، فلا يتمثّل عنده كيف أن الله تعالى كان وليس معه شيء حتى الزمان وأنه سرمديّ لا أوّل لوجوده ولا آخر، وإن كان العقل حسبما يسوق إليه البرهان يستطيع أن يؤمن بذلك ويصدّق به تصديقاً لا يتمثّل في النفس، لأنّ الوهم له السيطرة والاستيلاء عليها من هذه الجهة. فإن كان الوهم مسيطراً على النفس على وجه لا يدَع لها مجالاً للتصديق بوجود مجرّد عن الزمان والمكان فإن العقل عندما يمنعها من تجسيمه وتمثيله كالمحسوس تهرب النفس من حكم العقل وتلتجئ إلى أن تنكر وجوده رأساً شأن الملحدين.

من أجل هذا كان الناس لغلبة الوهم على نفوسهم بين مجسّم وملحد، وقلّ من يتنوّر بنور العقل ويجرّد نفسه عن غلبة أوهامها فيسمو بها إلى إدراك ما لا يناله الوهم. ولذا قال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف: ١٠٣) فنفى الإيمان عن أكثر الناس، ثم هؤلاء المؤمنون القليلون قال عنهم: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦) يعني أنهم في حين إيمانهم مشركون؛ وما ذلك إلا لأنهم لغلبة الوهم إنما يعبدون الأصنام التي ينحتونها بأوهامهم. والسرّ في ذلك أن الوهم تابع منقاد للحسّ ومكبّل به، فما لا يقبله الحسّ لا يقبله الوهم إلا لابساً ثوب المحسوس. من هنا ترى أن الأكثر

يستوحش من الظلام ويخاف منه مع أن العقل لا يجد فرقاً في المكان بين أن يكون مظلماً أو منيراً، فإن المكان هو المكان في الحالين وليس للظلمة تأثير فيه يوجب الضرر أو الهلاك، ويخاف أيضاً من الميّت وهو جماد لا يتحرّك ولا يضرّ ولا ينفع. ومع توجّه النفس إلى هذه البديهة العقلية ينكرها الوهم ويعاند فسيتولي على النفس فقد تضطرب من الظلمة ومن الميت، لأن البديهة الوهمية أقوى تأثيراً على النفس من البرهان؛ ولذا تعدّ الوهميّات من المعتقدات.

المسلَّمات

وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنها صادقة، سواء كانت صادقة في نفس الأمر أو كاذبة كذلك أو مشكوكة.

وهي إما عامّة سواء كان التسليم بها من الجمهور عندما تكون من المشهورات أو كان التسليم بها من طائفة خاصّة كأهل دين أو ملّة أو علم خاصّ. وخصوص هذه المسلّمات في علم خاصّ تسمّى الأصول الموضوعة لذلك العلم عندما يكون التسليم بها عن مسامحة على سبيل حسن الظن من المتعلّم بالمعلّم. وهذه الأصول الموضوعة هي مبادئ ذلك العلم التي تبتني عليها براهينه وإن كان قد يبرهَن عليها في علم آخر، وأما إذا كان التسليم بها من المتعلّم من باب المجاراة مع الاستنكار والتشكيك بها – كما يقع ذلك في المجادلات – فتسمّى حينئذ بالمصادرات.

وإما خاصّة إذا كان التسليم بها من شخص معيّن وهو طرفك الآخر في مقام الجدل والمخاصمة، كالقضية التي تؤخذ من اعترافات الخصم ليبتني عليها الاستدلال في إبطال مذهبه أو دفعه.

المقبولات

وهي قضايا مأخوذة ممن يوثق بصدقه تقليداً إما لأمر سماويّ كالشرائع والسنن المأخوذة عن النبي والإمام المعصوم، وأما لمزيد عقله وخبرته كالمأخوذات من الحكماء وأفاضل السلف. وتعدّ هذه القضايا وأمثالها من أقسام المعتقدات، والاعتقاد بها قد يكون على سبيل القطع أو الظن الغالب، ولكن على كلّ حال منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق بقوله كما قدمنا، وبهذا تفترق عن اليقينيات والمظنونات.

المشبَّهات

وهي قضايا كاذبة يُعتقد بها لأنها تشبه اليقينيات أو المشهورات في الظاهر، فيغالِط فيها المستدلّ غيرَه؛ لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو وبين ما هو غيره. والمشابهة، إما من ناحية لفظية مثل ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشتبه الحال فيه، وإما من ناحية معنوية مثل ما لو وضع ما ليس بعلّة علّة ونحو ذلك. وتفصيل أسباب الاشتباه موكول إلى صناعة المغالطة[١].

الخلاصة

هذه هي أهمّ مبادئ الاستدلال في رأي المنطق الأرسطي، ومن الواضح أنها لا تنحصر في اليقينيّات الستّ، لأنّ هذه اليقينيات هي المبادئ الأوّلية للاستدلال البرهاني أي الاستدلال الذي يحقّق معرفة

---

(١) حاولنا الاستفادة في بيان القضايا غير اليقينية من كتاب **المنطق** للشيخ محمد رضا المظفر، مع بعض التصرّفات.

واجبة القبول، وهذا لا ينفـي وجـود اسـتدلالات أخـرى لا تـؤدّي إلـى معرفة من هذا القبيل تنطلق في بداياتها الأوّلية مـن قـضايا غيـر القـضايا اليقينية الستّ.

من هنا يعتبر المنطق الأرسطي مجموعة القضايا اليقينية الستّ أحـد مبادئ الاستدلال ويضع إلى جانبها القضايا الأخـرى التـي أشـرنا إليهـا. فكما توجد قضايا يقينية أوّلية تُستنتج كلّ القضايا اليقينية الثانويـة منهـا، كذلك توجد مثلاً قضايا مظنونة تتدخل في استنتاج كلّ القضايا المظنونة الثانوية.

ونحن إذا فحصنا هذه المبادئ الأوّلية في المنطق الأرسطي نجـد أن أكثرها ليست مبادئ حقيقية للاستدلال، بل هـي بـدورها مـستنتجة وإن كانت قد تشكّل بداية للحوار الاستدلالي بين شخصين.

فالقـضايا المـسلّمة التـي يعتبرهـا المنطـق الأرسـطي أحـد مبـادئ الاستدلال يمكن أن تشكّل بداية للحوار الاستدلالي بين شخـصين لأنهـا مسلّمة لديهما معاً فلا حاجة بهما إلى التحدّث عن طريقة إثباتها، ولكنها ليست مبادئ حقيقية للفكر الاسـتدلالي عنـد الانـسان، لأنّ التـسليم بهـا بدوره يجب أن يكون قائماً على أساس، فإن كان تصوّر الطـرفين كافيـاً للتصديق بها فهي قضية من القضايا الستّ اليقينيـة وإلا فلابـدَّ أن تكـون مستنتجة من قضايا قبلية فلا تكون قضية أولية.

والقضايا المقبولة هي أيضاً قضايا مستنتجة بحكم موضعها من الفكر الاستدلالي عند الإنسان؛ لأنّ القبول بالقضية على أساس الثقة بشريعة أو بقول عالِم يعني استنتاج تلك القضية مـن القـضايا التـي أدّت إلـى الثقـة بتلك الشريعة أو بذلك العالِم. فكلّ قضية مقبولة هـي قـضية ثانويـة فـي

تسلسل الفكر الاستدلالي عند الإنسان وإن شكّلت بداية في الحوار الاستدلالي بين شخصين مقتنعين معاً بتلك الشريعة أو بذلك العالِم.

والقضايا المظنونة التي يستعرضها المنطق الأرسطي ليست في الحقيقة إلا قضايا مستنتجة استنتاجاً ظنياً من قضايا سابقة، فهي لا تختلف عن القضايا اليقينية الثانوية في كونها مستنتجة، غير أن استنتاج القضية اليقينية الثانوية من القضايا اليقينية الأولى استنتاج كامل بدرجة اليقن واستنتاج القضية المظنونة التي يذكرها المنطق الأرسطي من القضايا اليقينية السابقة استنتاج ناقص بدرجة أقلّ من اليقين. فلنقارن بين مثالين أحدهما لاستنتاج قضية يقينية من قضايا يقينية سابقة والآخر لاستنتاج قضية مظنونة من قضايا يقينية سابقة.

أما المثال الأول فهو قولنا: (هذه القطعة تتمدّد بالحرارة لأنّ هذه القطعة معدن، وكلّ معدن يتمدّد بالحرارة)، فالقول بأنّ "هذه القطعة تتمدّد بالحرارة" قضية يقينية مستنتجة، والقول بأنّ "كلّ معدن يتمدّد بالحرارة" قضية تجريبية تندرج في القضايا اليقينية الستّ.

وأما المثال الثاني فهو قولنا: (هذا الإنسان سافل لأنه لا عمل له، وفي كلّ عشرة أشخاص ممن لا عمل لهم يوجد تسعة سافلون)، فالقول بأنّ "هذا الإنسان سافل" قضية مظنونة بدرجة $\frac{٩}{١٠}$ والقول بأنّ "في كلّ عشرة أشخاص ممن لا عمل لهم يوجد تسعة سافلون" قضية تجريبية تندرج في القضايا اليقينية الستّ.

والفارق بين المثالين أن القضية المستنتجة في المثال الأول متضمّنة في المقدّمات اليقينية تضمّناً كاملاً، ولهذا كانت يقينية. والقضية المستنتجة في المثال الثاني متضمّنة في المقدّمات اليقينية تضمّناً ناقصاً

أي بدرجة ٩ إلى ١٠ ولهذا كانت قضية مظنونة. فالقضايا المظنونة التي يستعرضها المنطق الأرسطي قضايا مستنتجة.

والقضايا المشبّهة هي أيضاً ليست قضايا أوّلية في سير الفكر الاستدلالي عند الإنسان، لأنّ الإنسان يتورّط في التصديق بها نتيجة لشبهها بقضايا سابقة قد صدّق بها.

وأما القضايا الوهمية فهي في الحقيقة قضايا استقرائية كالتجريبيات التي اعتبرها المنطق الأرسطي إحدى القضايا اليقينية الستّ، غير أن التعميم الاستقرائي في القضية التجريبية صحيح، وأما التعميم الاستقرائي في القضية الوهمية فهو غير صحيح. أما لماذا اختلف هذا التعميم عن ذاك فهذا يرتبط باكتشاف الأساس المنطقي للتعميم الاستقرائي ، لكي نستطيع على ضوئه أن نميّز بين التعميمات التي تحتويها القضايا الوهمية والتعميمات التي تحتويها القضايا التجريبية اليقينية.

وهكذا نعرف أنه بدلاً عن تصنيف المبادئ إلى اليقينيات الستّ والمظنونات والمسلّمات والمقبولات والمشهورات والمشبّهات والموهومات، نستطيع في ضوء ما قلناه أن نعتبر القضايا الستّ هي المبادئ الأوّلية للمعرفة، وكلّ القضايا الأخرى متفرّعة عنها، فإن كانت متفرّعة عنها بصورة مؤكّدة فهي قضايا نظرية يقينية، وإن كانت متفرّعة عنها بصورة غير مؤكّدة فهي قضايا مظنونة، وإن كان هناك خطأ في افتراض التفرّع فهي قضايا مشبّهة أو وهمية.

اليقينيات الأرسطية في ضوء المنطق الذاتي

بعد أن استعرضنا النقاط الأساسية التي ينطلق منها الموقف الأرسطي من المعرفة البشرية وكيفية توالدها ونموّها، نحاول دراسة هذه النقاط في ضوء المنطق الذاتي الذي أسّست له البحوث السابقة.

تنقسم اليقينيات الستّ في المنطق الأرسطي إلى قسمين أساسيين:

- القضايا التي يدركها العقل بصورة مستقلّة عن الحسّ والتجربة، وليس للحسّ والتجربة دور في تكوين المعرفة بهذه القضايا إلا على أساس أن التصديق بكلّ قضية يتوقّف على تصوّر موضوعها ومحمولها، وقدرة الإنسان على التصوّر وليدة الحسّ والتجربة اللذين يتحفان الإنسان بصور ومعانٍ كثيرة تشكّل لديه المادّة الأساسية لتصوّراته، كالأوليات والفطريات.

- القضايا التي يتوقّف إدراك العقل لها على الحسّ والتجربة، وهي التجريبيات والمحسوسات والمتواترات والحدسيات.

وسوف نحاول معالجة كلا هذين القسمين في ضوء التفسير المتقدّم

للدليل الاستقرائي، لكن قبل ذلك يجب أن نشير إلى الفروق الأساسية التي تميّز القضية الأوّلية القبلية عن القضية الاستقرائية.

العلامات الفارقة بين القضيَّة الأوّلية والقضيَّة الاستقرائيَّة

العلامة الأولى: قد تكون من العلامات الفارقة بين القضية الاستقرائية والقضية الأوّلية نوع الدور الذي يمكن أن تلعبه الشواهد والأمثلة الإضافية. فأيّ قضية تزداد وضوحاً وتترسّخ أكثر فأكثر عند الحصول على شواهد وأمثلة جديدة تعتبر قضية استقرائية، وأيّ قضية لا يعزّزها الحصول على شواهد وأمثلة إضافية وتتمتّع بدرجة من الوضوح لا تزداد كلّما ازدادت الشواهد والأمثلة، تعتبر قضية أوّلية قبلية، لأنها إذا كانت لا تستمدّ وضوحاً أكبر من الشواهد الاستقرائية الإضافية فهذا يعني أن وضوحها ذاتيّ ومنفصل عن الاستقراء أي أنها قضية أوّلية قبلية.

فالقضية القائلة (١+١=٢) حين يعيها الإنسان ويؤمن بها لا يجد أيّ تأثير لازدياد الشواهد التطبيقية لهذه المعادلة في منح القضية وضوحاً أكبر في نفسه؛ لأنها قضية قبلية، خلافاً للقضية القائلة إن المعادن تتمدّد بالحرارة، فإنه كلّما حصل الإنسان على أمثلة وشواهد جديدة مؤيّدة، ازدادت القضية وضوحاً، وهذا يعني ارتباطها العضوي بالأمثلة والشواهد وبالتالي كونها قضية استقرائية.

ولكن هذه العلامة الفارقة لا يمكن استخدامها والاستفادة منها بسهولة في التمييز بين القضية القبلية والقضية الاستقرائية، لأنّ كثيراً من القضايا الاستقرائية التي تملك عدداً هائلاً من الشواهد والأمثلة في حياة الإنسان تصل نتيجة لذلك إلى درجة من الوضوح، لا تسمح عادة بأن

ندرك أيّ نموّ لها على أساس شواهد إضافية.

فالقضية القائلة «كلّ إنسان فصلت رقبته عن جسده يموت» و «كلّ نار حارّة» استقرائية ولكنها بدرجة من الوضوح نتيجة لامتداد الاستقراء الذي يدعمها واستيعابه عدداً هائلاً من الشواهد والحالات المؤيّدة حتى ليبدو أن وضوحها لا مجال فيه للازدياد. فنحن عادة لا نتعامل مع القضايا الاستقرائية التي هي من هذا النوع في بدايات تكوّنها الذهني لكي نستطيع أن ندرك بسهولة مدى ارتباطها بالأمثلة والشواهد، وإنما نواجه هذه القضايا عادة بعد أن تكون قد أحرزت درجة كبيرة جداً من الوضوح على أساس الأمثلة والشواهد، وفي هذه المرحلة قد لا نلاحظ فرقاً بينها وبين أيّ قضية قبلية في عدم ازدياد وضوحها بازدياد الأمثلة والشواهد.

العلامة الثانية: شعور الإنسان بإمكان التنازل عن الاعتقاد المطلق بقضية ما إذا توفّرت بعض القرائن ضدّها، فإذا تحدّث عدد كبير من الثقات عن شخص معيّن رأوا بأنفسهم أن رقبته فُصلت عن جسده فلم يمت بل ظلّ يتكلّم كما كان يتكلّم قبل ذلك، فمن المحتمل أن تُوجِد شهادات هؤلاء الثقات احتمالاً ولو ضئيلاً لصدق هذه الحادثة بصورة استثنائية، ولكنّنا مهما نفترض من شهادات ثقات بأنّهم رأوا بأعينهم شيئاً موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه لا نجد في أنفسنا أيّ استعداد لتقبّل احتمال ذلك.

العلامة الثالثة: القضية الاستقرائية مهما كان الاستقراء الذي يدعمها شاملاً، لا يمكن أن تكون قضية مطلقة صادقة على أيّ عالَم من العوالم المفترضة، وإنّما يختص صدقها بالعالم الخارجي المعاش الذي

وقع الاستقراء فيه، بينما تتمّع القضية الأوّلية القبلية بصدق مطلق لا يختصّ بهذا العالم بل يمتدّ إلى أيّ عالم يمكن افتراضُه.

فالقضية القائلة «كلّ نار حارّة» قضية استقرائية لأنها رغم وضوح صدقها على حقائق هذا العالم الخارجي المعاش ليس من الضروريّ أن تكون صادقة على أيّ عالم آخر مفترض، بل بالإمكان أن نفترض عالماً توجد فيه نيران غير حارّة ولا يوجد في نفوسنا رفض لهذا الافتراض. وأما القضية «القائلة إن النقيضين لا يجتمعان» أي أن النفي والإثبات لا يصدقان معاً، فهي قضية تصدق على أيّ عالم نفترضه وليس بإمكاننا أن نحتمل وجود عالم يتعايش فيه النفي والإثبات، وهذا يعني أنها قضية منفصلة عن الاستقراء، لأنّ الاستقراء لا يمكن أن يعطي هذا التعميم في الصدق وإنما يبرهن على الصدق في إطار العالم الذي يمارس الاستقراء فيه.

فهذه ثلاث علامات فارقة يمكن على أساسها أن نميّز بين القضايا الأوّلية القبلية والقضايا الاستقرائية، وأن نبرهن على أن عدداً من القضايا يعتبر أوّلياً قبليّاً إذا تأكّدنا من توفّر خصائص القضايا القبلية فيه، وهي باختصار:

- عدم ازدياد الوضوح تبعاً لازدياد الأمثلة والشواهد.
- عدم استعداد الإنسان لتقبّل احتمال أيّ استثناء للقضية مهما افترضنا وجود شواهد للاستثناء.
- الصدق المطلق للقضية الممتدّ إلى غير العالم الخارجي من العوالم الأخرى المفترضة.

القضايا الأوّلية والفطرية في ضوء المنطق الذاتي

بعد أن اتّضحت الفوارق الأساسية بين القضية القبلية والقضية الاستقرائية نأتي لدراسة القسمين المتقدّمين في اليقينيات الأرسطية:

القسم الأول: القضايا التي يدركها العقل بصورة مستقلّة عن الحسّ والتجربة وهي الأوليات والفطريات، والسؤال الأساسيّ بهذا الصدد هو أنه إلى أيّ مدى يمكننا أن نطبق التفسير الاستقرائي للمعرفة على هذه القضايا الأوّلية ونفترض أنها قضايا استقرائية يتحكّم فيها الاستدلال الاستقرائي بكلتا مرحلتيه كما يتحكّم في أيّ قضية استقرائية أخرى؟

وللجواب على ذلك يجب أن نعرف أن القضية الأوّلية القبلية في رأي المنطق الأرسطي هي القضية التي يكون محمولها ثابتاً لموضوعها ثبوتاً ضروريّاً أولياً. وهذا يعني أننا نواجه في كلّ الأوليات والفطريات موضوعاً معيّناً يستلزم بدون أيّ سبب خارج عن ذاته محمولاً معيّناً. فإذا قلنا إن القضية القائلة «الكلّ أعظم من الجزء» من الأوليات أو إن القضية القائلة «كلّ الزوايا القائمة متساوية» من الأوليات نعني أن الكلّ بطبيعته يستلزم أن يكون أعظم من الجزء وأن اشتراك الزوايا في صفة أنها قائمة يستلزم بطبيعته أنها متساوية.

فهناك إذن موضوع يستلزم بطبيعته صفة معيّنة ولا ينفكّ عنها في أيّ حال من الأحوال، وعلاقة اللزوم الذاتي هذه بين الموضوع والمحمول يمكن من ناحيةٍ مبدئيةٍ الاستدلال عليها استقرائياً، بأن نضع منذ البدء فرضيتين:

- أن يكون ثبوت الصفة للموضوع ناتجاً عن استلزامه الذاتي لها.

• أن يكون ثبوتها له ناتجاً عن سبب خارجيّ اقترن وجوده مع الموضوع فوجدت الصفة فيه نتيجة لذلك.

وموقفنا من هاتين الفرضيتين يشبه تماماً موقفنا حينما نلاحظ وجود «ب» عقيب «أ» فنواجه فرضيتين: إحداهما أن «أ» سبب لـ «ب» والأخرى أن «ت» هو السبب لـ «ب» وقد اقترنت «ت» بـ «أ» فأدّى ذلك إلى ظهور «ب» عقيب «أ». فالاستلزام الذاتي يوازي «أ» في ذلك الموقف، ونفي الاستلزام الذاتي وافتراض وجود سبب خارجيّ يوازي «ت» في ذلك الموقف.

وفرضية الاستلزام الذاتي تعبّر عن افتراض واحد وهو علاقة اللزوم والضرورة بين الموضوع والصفة، وعلاقات اللزوم والضرورة مفهومية دائماً تقوم بين المفهومين، فلا تعني فرضية الاستلزام الذاتي إلا علاقة لزوم واحدة قائمة بين مفهوم الكلّ ومفهوم أعظم من الجزء أو مفهوم الزوايا القائمة ومفهوم التساوي.

وفرضية عدم الاستلزام الذاتي تعني أن ثبوت الصفة للموضوع نتيجةً لتدخّل سبب معيّن في ذلك، وهذه الفرضية تعبّر عن افتراضات كثيرة جداً لأنّ الشيء المحتمل كونه هو السبب لإيجاد الصفة بدلاً عن علاقة اللزوم إذا كان هو السبب حقاً، فلابدَّ من افتراض وجوده مقترناً بالموضوع في جميع حالات وجود الموضوع، أي أننا بحاجة لتبرير الفرضية الثانية إلى افتراضات بعدد حالات وجود الموضوع مقترناً بتلك الصفة.

وفي حالة مواجهة فرضيتين من هذا القبيل يستطيع الدليل الاستقرائي أن يعيّن لنا الفرضية الأولى منهما عن طريق العلم الإجمالي

الذي يستوعب الصور الممكنة لاحتمالات وجود ذلك الشيء المحتمل كونه سبباً للصفة بدلاً عن علاقة اللزوم، كما كان العلم الإجمالي الذي يستوعب الصور الممكنة لاحتمالات وجود «ت» هو الأساس للاستدلال الاستقرائي على سببية «أ» لـ «ب» لأنّ العلم الإجمالي الذي يستوعب احتمالات وجود الشيء المحتمل أن يكون بديلاً عن علاقة اللزوم يؤدّي إلى تجمّع كلّ قيمه الاحتمالية حول محور واحد وهو إثبات علاقة اللزوم بين الموضوع والمحمول، باستثناء قيمة واحدة وهي قيمة احتمال أن يكون البديل المحتمل عن علاقة اللزوم موجوداً في كلّ الحالات التي اقترن فيها الموضوع بالصفة، فإن هذا الاحتمال حياديّ تجاه الفرضية، وأما كلّ الاحتمالات الأخرى فهي تفترض أن البديل المحتمل من علاقة اللزوم غير موجود ولو في مرّة واحدة على الأقلّ، وهذا يعني أن علاقة اللزوم ثابتة.

وبهذا يمكننا أن نتوصّل إلى إثبات علاقة اللزوم والضرورة بالدليل الاستقرائي وفقاً لطريقته العامّة التي شرحناها فيما سبق في أيّ قضية من القضايا التي يعتبرها المنطق الأرسطي من الأوليات والفطريات.

ولكن يوجد استثناءان لهذا التأكيد:

الأول: استثناء مبدأ عدم التناقض (أي القضية القائلة باستحالة اجتماع النقيضين)، فإن هذه القضية لا يمكن أن نفترض إثباتها بالدليل الاستقرائي بل يجب أن تُفترض ثابتة ثبوتاً أولياً قبلياً.

الثاني: استثناء كلّ المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي بما فيها بديهيات نظرية الاحتمال. ويعني هذا الاستثناء أن أيّ درجة من درجات التصديق بقضية من القضايا إذا كان الدليل

الاستقرائي في سيره الاستدلالي متوقّفاً عليها فلابدَّ من افتراض تلك الدرجة من التصديق بصورة قبلية ولا يمكن استدلالها استقرائياً. ومن الواضح أن مبدأ عدم التناقض يدخل في هذا الاستثناء أيضاً وذلك لأننا إذا لم ننطلق منذ البداية من افتراض مبدأ عدم التناقض فكيف يمكن تجميع القيم الاحتمالية في محور واحد؛ لأنّ هذا التجميع يتوقّف على أن يكون لكلّ احتمال من الاحتمالات قدرة على نفي نقيضه، فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أيّ احتمال أن لا ينفي نقيضه وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأداة لإثبات أيّ شيء.

والحاصل: حينما نؤكّد أن بالإمكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي على كلّ الأوليات الأرسطية إلا في حدود هذين الاستثناءين، لا نعني بذلك أن تلك القضايا استقرائية فعلاً وليست قبلية، وإنما نعني أن بالإمكان نظرياً أن نفسّرها على أساس الطريقة التي حدّدناها للاستدلال الاستقرائي، ولا ينفي هذا أن تكون قضايا أوّلية قبلية.

القسم الثاني: القضايا التي يتوقّف إدراك العقل لها على الحسّ والتجربة وهي التجريبيات والحدسيات والمتواترات والمحسوسات :

القضايا التجريبية في ضوء المنطق الذاتي

رأينا أن المنطق الأرسطي يعتبر القضية التجريبية إحدى القضايا الستّ الأوّلية التي تشكّل نقاط ابتداء في المعرفة البشرية الحقّة، رغم أنها تقع عادة تلو عدد كبير من القضايا المحسوسة، إذ ندرك بإحساسنا مثلاً أن هذا الحديد قد تمدّد بالحرارة وأن ذاك الحديد يتمدّد بالحرارة وأن ذلك الحديد كذلك، فنتوصّل إلى القضية التجريبية القائلة: كلّ حديد يتمدّد بالحرارة.

غير أن المنطق الأرسطي في تصنيفه للقضايا لا يعتبر القضية التجريبية مستنتجة من مجموع تلك القضايا المحسوسة لكي تُصبح قضية ثانوية وتفقد صفتها كقضية أولية، وذلك لأنّ القضية التجريبية أكبر من مجموع تلك القضايا المحسوسة، لأنها تشتمل على التعميم لعدد أكبر من الحالات فلا يمكن أن تكون مستنتجة منها.

وقد اتخذ المنطق الأرسطي موقفين إزاء هذه القضية:

- موقف معمّق يعتبر القضية التجريبية مستدلّة ومستنتجة من القضية القائلة «إن الاتفاق لا يكون دائمياً».
- موقف بدائي يعتبرها قضية أولية.

الموقف الأوّل: كون القضايا التجريبية مستنتجة

هذا هو الموقف المعمّق الذي يعتبر القضية التجريبية مستدلّة ومستنتجة من قضية أوّلية أساسية هي أن «الاتفاق أي الصدفة النسبية لا يكون دائمياً». ففي ضوء هذه القضية الأساسية إذا لاحظنا الاقتران بين تمدّد الحديد والحرارة على خطّ طويل نستنتج أن الحرارة تسبّب التمدّد وأن الحديد يتمدّد بالحرارة دائماً، لأنّ ذلك الاقتران لو كان صدفة لما تكرّر باستمرار على خطّ طويل. وهكذا تصبح القضية الأوّلية الأصيلة هي القضية القائلة: «إن الصدفة النسبية لا تتكرّر باستمرار» بدلاً عن القضية القائلة: «إن الحديد يتمدّد بالحرارة»، وتتحوّل كلّ القضايا التجريبية إلى قضايا ثانوية مستدلّة ومستنتجة.

ولكي ندرس هذا الموقف الذي ارتضاه المنطق الأرسطي في القضية التجريبية لابدَّ من الوقوف على النظرية التي يتبنّاها هذا المنطق إزاء مشكلة الطفرة من الخاصّ إلىالعامّ التي تحتويها التعميمات الاستقرائية.

يعتقد المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي أن حصول التعميم في القضايا التجريبية من القضايا الجزئية المشاهدة والمحسوسة يتوقّف على:

أولاً: إثبات أن لكلّ ظاهرة طبيعية سبباً أي السببية العامّة؛ إذ بدون إثبات ذلك يصبح من المحتمل أن يكون وجود التمدّد في الحديد غير مرتبط بأيّ سبب، وإنما هو وجود تلقائي. وإذا جاز أن يكون وجوداً تلقائياً بدون سبب فليس من الضروريّ أن يتكرر إذا حدثت الحرارة مرّة أخرى في الحديد.

ثانياً: إذا ثبت أن لكلّ ظاهرة طبيعية سبباً أي السببية العامّة، فهذا يعني أن تمدّد الحديد الذي شوهد خلال التجربة مرتبط بسبب معيّن، ولكن لا يكفي ذلك لإثبات أن سبب التمدّد هو الحرارة التي اقترنت بهذا التمدّد في كلّ التجارب المتعاقبة، لأنا إذا نظرنا من زاوية السببية العامّة فحسب نجد أن من الممكن أن يكون السبب الذي يرتبط به تمدّد الحديد شيئاً آخر غير تعرّضه للحرارة، لأنّ السببية العامّة تحكم بأنّ للتمدد سبباً ولكنّها لا تعيّن نوعيته، فيجب على الدليل الاستقرائي بعد أن يثبت السببية العامّة أن يفتش عن برهان يثبت به أن سبب التمدّد في الحديد مثلاً هو الحرارة التي اقترن بها التمدّد خلال التجربة.

ولا يصلح مجرّد الاقتران بين التمدّد والحرارة في التجربة برهاناً من الناحية المنطقية على السببية بينهما، لأنّ الاقتران بينهما كما يمكن أن يكون نتيجة للسببية كذلك يمكن أن يكون مجرّد صدفة ويكون التمدّد مرتبطاً بسبب آخر اتّفق وجوده في اللحظة التي وُجدت فيها الحرارة في الحديد.

وهكذا أيّ ظاهرة إذا اقترنت بشيء خلال الاستقراء فإنه لا يكفي هذا الاقتران لإثبات أن أحدهما سبب للآخر مادام من الجائز أن يكون للظاهرة سبب آخر غير ملحوظ قد اقترن صدفة بالشيء الملحوظ خلال

الاستقراء. وإذا جاز نظرياً تفسير الاقتران بين الحرارة والتمدد في التجربة على أساس الصدفة جاز استعمال التفسير نفسه إذا تكرّر الاقتران في التجربة الثانية أيضاً، لأنّ ما يجوز عقلاً في التجربة الأولى يجوز في التجربة الثانية أيضاً. وهكذا يظلّ احتمال الصدفة قائماً من الناحية المنطقية فلا يمكن للاقتران بين الظاهرتين مهما تكرّر أن يبرهن على السببية بينهما.

وثالثاً: إذا أتيح للدليل الاستقرائي أن يثبت السببية العامّة في الطبيعة وأن يبرهن أن «أ» هو سبب «ب» التي اقترنت به خلال الاستقراء، أي أن الحرارة هي سبب التمدّد في الحديد مثلاً في الحالات التي شملها الاستقراء، فيجب عليه أن يثبت أن هذا السبب سوف يظلّ في المستقبل وفي كلّ الحالات التي لم تشملها التجربة فعلاً سبباً لتلك الظاهرة، إذ بدون إثبات ذلك لا يمكن أن نصل إلى تعميم شامل يؤكّد أنه كلّما وجد «أ» في عالم الطبيعة اقترن به وجود «ب».

هذه مشاكل ثلاث يمكن أن تثار عادة عند محاولة تفسير الدليل الاستقرائي وتبرير الطفرة التي يستبطنها.

مهمّة المنطق الأرسطيّ

والمنطق الأرسطي لم يعالج على الصعيد المنطقي إلا المشكلة الثانية من هذه المشاكل كما سنعرف. أما المشكلة الأولى والثالثة فقد عولجتا فلسفياً على صعيد الفلسفة العقلية التي يؤمن بها المنطق الأرسطي، وذلك لإيمانه بوجود معارف عقلية مستقلّة عن الحسّ والتجربة، ومن أجل ذلك يتبنّى الفلسفة العقلية التي تعالج تلك المعارف العقلية القبلية

وتمارس استنباط معارف أخرى منها.

وعلى هذا الأساس يعتمد المنطق الأرسطي على الفلسفة العقلية ومفاهيمها عن السببية في حل المشكلة الأولى والمشكلة الثالثة. فبالنسبة إلى المشكلة الأولى تؤمن الفلسفة العقلية بمبدأ السببية القائل أن لكلّ حادثة سبباً، وتعتقد أنه من المبادئ العقلية المستقلّة عن التجربة والخبرة الحسّية، وعن طريق هذا المبدأ تتغلّب على المشكلة الأولى وتثبت أن الظاهرة الطبيعية المدروسة خلال الاستقراء لابدَّ أن تكون مرتبطة بسبب. وبالنسبة إلى المشكلة الثالثة تؤمن الفلسفة العقلية بالقضية القائلة: إن الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدّي إلى نتائج متماثلة، وتعتقد أن هذه القضية عقلية مستقلّة عن التجربة ومستنبطة بطريقة برهانية من مبدأ السببية.

فلهذا لا يجد المنطق الأرسطي على الصعيد المنطقي مشكلة أمامه سوى المشكلة الثانية وهي: كيف يستطيع أن يستدلّ بالاقتران بين ظاهرتين على السببية بينهما مع أن من المحتمل أن يكون اقترانهما مجرّد صدفة؟ وإذا كان ذلك محتملاً فليس من الضروريّ أن يتكرر اقتران إحدى الظاهرتين بالأخرى في المستقبل وفي كلّ الحالات التي لم يشملها الاستقراء.

وقد اعترف المنطق الأرسطي بأنّ عملية الاستقراء وحدها لا تستطيع أن تتغلب على هذه المشكلة وتثبت سببية إحدى الظاهرتين المقترنتين خلال الاستقراء للأخرى، ولكنّه حاول التغلّب عليها عن طريق افتراض قضية عقلية قبلية تنفي أن يكون اقتران الظاهرتين مجرّد صدفة، وبإضافة هذه القضية العقلية إلى عملية الاستقراء يتكامل الدليل الاستقرائي على

رأي المنطق الأرسطي.

وهنا تكمن النقطة الجوهرية في خلاف المنطق الذاتي مع المنطق الأرسطي لأنه (أي المنطق الذاتي) يرى أن المبدأ الذي ينفي تكرّر الصدفة النسبية باستمرار ليس معرفة عقلية قبلية، بل هو على أفضل تقدير ليس إلا نتاج استقراء للطبيعة، كشف عن عدم تكرّر الصدفة النسبية فيها على خطّ طويل، وإذا كان هذا المبدأ بنفسه معطىً استقرائياً فلا يمكن أن يكون هو الأساس للاستدلال الاستقرائي بل يتوجب عندئذ الاعتراف بأنّ الأمثلة التي يعرضها الاستقراء كافية للاستدلال على قضية كلّية وتعميم استقرائيّ دون حاجة إلى إضافة ذلك المبدأ الأرسطي إليها.

والحاصل أن الاستدلال الاستقرائي يكتسب لدى المنطق الأرسطي قدرته على إثبات التعميم من قضايا عقلية قبلية ثلاث كلّ واحدة منها تحلّ إحدى المشاكل الثلاث المتقدّمة.

والآن سوف ندرس بالتفصيل الموقف الأرسطي على الصعيد المنطقي من مشكلة الاستقراء الذي عالج فيه المنطق الأرسطي المشكلة الثانية من المشاكل الثلاث التي أثرناها، ونترك علاج المشكلة الأولى والثالثة إلى البحث الفلسفي.

المنطق الأرسطي وعلاج مشكلة الطفرة

إذا قمنا باستقراء لنثبت تعميماً من التعميمات، فتارة نريد أن نعمّم الظاهرة التي استهدفناها من استقرائنا لحالات تختلف في بعض الخصائص الملحوظة عن الحالات التي شملها الاستقراء، وأخرى نريد

أن نعمّم تلك الظاهرة للحالات المماثلة لتلك التي امتدّ إليها الاستقراء والمشابهة لها في كلّ ما ندركه من المقومات التي يمكن أن تكون ذات أثر في تكوين تلك الظاهرة.

ويؤكّد المنطق الأرسطي أن التعميم الأول ليس صحيحاً من الناحية المنطقية، إذ ما دامت الحالات التي لم يشملها الاستقراء تختلف في بعض الخصائص الملحوظة والمقوّمات عن الحالات التي استقرأناها، فليس من حقّنا أن نستنتج استقرائياً أنها جميعاً تشترك في إيجاد ظاهرة واحدة، لأنّ من الممكن أن يكون اختلافها في الخصائص والمقوّمات سبباً لاختلاف نوع علاقتها بتلك الظاهرة. فإذا استقرأنا مثلاً كلّ أنواع الحيوان البرّي فوجدنا أنها تحرّك عند المضغ فكّها الأسفل، لم يكن بإمكاننا أن نعمّم هذه الظاهرة (أي تحريك الفكّ الأسفل عند المضغ) على حيوان بحريّ كالتمساح مثلاً، لأنّ التمساح يختلف عن الحيوانات التي استقرأناها في الخصائص والمقوّمات، فبالإمكان أن يختلف عنها في هذه الظاهرة أيضاً.

قال الغزالي: «ولا يكفي في تمام الاستقراء أن تتصفح ما وجدته شاهداً على الحكم إذا أمكن أن يشذّ عنه شيء، كما لو حكم إنسان بأنّ كلّ حيوان يحرّك عند المضغ فكّه الأسفل لأنّه استقرأ أصناف الحيوانات الكثيرة ولكنّه لم يشاهد جميع الحيوانات، لم يأمن أن يكون في البحر حيوان هو التمساح يحرّك عند المضغ فكّه الأعلى على ما قيل. وإذا حكم بأنّ كلّ حيوان سوى الإنسان فنزواته على الأنثى من وراء بلا تقابل الوجهين لم يأمن أن يكون سفاد القنفذ وهو من الحيوانات على المقابلة لكنه لم يشاهده. فإذن حصل من أن الاستقراء التام يفيد العلم والناقص

يفيد الناقص»[١].

وأما استخدام الاستقراء للتعميم إلى الحالات المماثلة والمشابهة في كلّ الخصائص والمقوّمات الملحوظة فهو صحيح في المنطق الأرسطي، ولكن هذا التعميم لا يقوم في رأيه على أساس مجرّد التجميع العددي للأمثلة والشواهد، لأنّ مجرّد التجميع العددي للأمثلة لا يبرهن على أن الظاهرتين المقترنتين في تلك الأمثلة والشواهد خلال الاستقراء مرتبطتان برابطة السببية.

صحيح أن كلّ ظاهرة لابدَّ لها من سبب وفقاً للمبدأ العقلي القائل إن لكلّ حادثة سبباً، لكن ليس من الضروريّ إذا لاحظنا مجرّد التجميع العددي للأمثلة أن تكون إحدى الظاهرتين المقترنتين هي السبب للظاهرة الأخرى، لأنّ اقترانهما كما يمكن أن يكون من أجل سببية إحداهما للأخرى، كذلك يمكن أن يكون مجرّد صدفة ويكون السبب شيئاً آخر غير ملحوظ لنا خلال الاستقراء. وإذا عجز التجميع العددي للأمثلة عن إثبات السببية بين الظاهرتين فهو يعجز أيضاً عن إثبات التعميم أي تأكيد أن إحدى الظاهرتين سوف تقترن بالأخرى دائماً، إذ مادام من المحتمل أن يكون اقترانهما خلال الاستقراء صدفة فليس من الضروريّ أن تتكرّر الصدفة في كلّ حين.

وهكذا يؤكّد المنطق الأرسطي أن السببيّة بين الظاهرتين المقترنتين خلال الاستقراء هي الجسر الذي ينقل المستقرئ من الحالات الخاصّة التي لاحظها في استقرائه إلى التعميم على كلّ الحالات. فمتى أمكننا أن نثبت سببية إحدى الظاهرتين المقترنتين للأخرى خلال الاستقراء، أتيح

---

(١) **معيار العلم**، الغزالي، ص١٦٣، نقلاً عن **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص٣١.

لنا إثبات التعميم لأنّ كلّ ظاهرة تقترن بسببها دائماً، ومجرد التجميع العددي للأمثلة لا يتيح لنا عبور هذا الجسر وإثبات السببيّة.

ويعتقد المنطق الأرسطي أن بإمكان المستقرئ إيجاد هذا الجسر وإثبات السببية إذا لاحظ إلى جانب الأمثلة مبدأ عقلياً، يفترض المنطق الأرسطي وجوده في عقلنا بصورة مستقلّة عن الاستقراء والتجربة وهو مبدأ يقول: إن الاتفاق «الصدفة» لا يكون دائمياً أو أكثرياً، بمعنى أن أيّ شيئين ليست بينهما رابطة سببية لا يتكرر اقترانهما في جميع الأحيان، ولا في أكثر الأحيان.

وفي رأي المنطق الأرسطي: إن الدليل الاستقرائي بعد أن يحصل خلال الاستقراء الناقص على عدد كبير من الأمثلة، ينطلق من ذلك المبدأ العقلي ويتّخذ الشكل القياسي في الاستدلال فيقرر: إن ظاهرة «أ» وظاهرة «ب» قد اقترنتا خلال الاستقراء في مرّات كثيرة، وكلّما اقترنت ظاهرتان بكثرة فإحداهما سبب للأخرى لأنّ الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، ويستنتج من ذلك أن «أ» سبب لـ «ب».

وهذا استدلال قياسيّ بطبيعته لأنه يسير من العامّ إلى الخاصّ، وليس من نمط الاستدلال الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ. وإذا ثبت باستدلال قياسيّ يسير من العامّ إلى الخاصّ أن بين الحرارة وتمدّد الحديد رابطة سببيّة، استطعنا أن نؤكّد أن الحديد يتمدّد كلّما تعرّض للحرارة لأنّ المسبّب يوجد كلّما وُجد سببه.

وهكذا نلاحظ أن الدور المباشر الذي يلعبه الاستقراء الناقص في رأي المنطق الأرسطي هو تقديم صغرى القياس، إذ يستخلص من الاستقراء الناقص أن الظاهرتين قد اقترنتا كثيراً، وتقوم بعد ذلك

معلوماتنا العقلية القبلية بتقديم كبرى القياس متمثّلة في ذلك المبدأ العقلي الذي ينفي أن يكون الاتفاق دائمياً أو أكثرياً، ويستنتج من ذلك أن ظاهرة «أ» سبب لظاهرة «ب». ولما كانت السببيّة هي الجسر الذي يبرّر الانتقال من الحالات الخاصّة إلى التعميم، فمن الطبيعي أن نصل إلى العلم الكامل بالقضية الكلّية.

وفي هذا الضوء يتّضح أن الدليل الاستقرائي في المنطق الأرسطي يستبطن قياساً، فهو في الحقيقة دليل قياسيّ يسير من العامّ إلى الخاصّ وليس دليلاً استقرائياً يسير من الخاصّ إلى العامّ.

الفرق بين التجربة والاستقراء الناقص

يسمّي المنطق الأرسطي الدليل الاستقرائي بما يستبطن من قياس تجربة، ويعتبر التجربة أحد مصادر المعرفة ويؤمن بقيمتها المنطقيةً وإمكان قيام العلم على أساسها، خلافاً للاستقراء الناقص الذي يمثّل أحد عنصري التجربة ويعطي صغرى القياس المستبطن فيها. فالتمييز بين التجربة والاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي يقوم على أساس أن الاستقراء الناقص مجرّد تعبير عددي عن الأمثلة التي لوحظت خلال الاستقراء، وأما التجربة فهي تتألّف من ذلك الاستقراء ومن مبدأ عقليّ مسبق يتكوّن منهما معاً قياس منطقيّ كامل.

ومن أجل هذا يمكن القول بأنّ المنطق الأرسطي يؤمن بالاستقراء الناقص كأساس للعلم ويعتقد بأنّ المستقرئ بإمكانه التوصّل إلى التعميم عن طريق الاستقراء الناقص، ولكن لا دائماً بل فيما إذا أمكن تطبيق ذلك المبدأ العقلي القبلي الذي ينفي تكرّر الصدفة على تلك المجموعة من

الأمثلة والشواهد التي شملها الاستقراء الناقص، إذ يتألّف عندئذ قياس منطقيّ كامل يستمدّ صغراه من الأمثلة والشواهد وكبراه من ذلك المبدأ العقلي، ويصل في النتيجة إلى أن إحدى الظاهرتين المقترنتين في الاستقراء هي السبب للأخرى، وما دامت هي السبب فسوف تقترن بها دائماً في جميع الحالات.

وهكذا نعرف أن المنطق الأرسطي حين يؤكّد في بعض نصوصه أن الاستقراء الناقص لا يفيد علماً ويؤكّد في مجال آخر أن التجربة تفيد العلم، يريد بالاستقراء الناقص الذي لا يفيد العلم مجرّد التجميع العددي للأمثلة دون إضافة أيّ مبدأ عقليّ مسبق، ويريد بالتجربة التي تفيد العلم تلك الأمثلة فيما إذا أتيح تطبيق مبدأ عقليّ مسبق عليها وتأليف قياس منطقيّ يبرهن على السببية من مجموع ذلك.

قال ابن سينا: «ولقائل أن يقول ما بال التجربة تفيد الإنسان علماً بأنّ السقمونيا تسهّل الصفراء على وجه يخالف في إفادته إفادة الاستقراء، فإن الاستقراء إما أن يكون مستوفي الأقسام وإما أن لا يوقع غير الظن الأغلب، والتجربة ليست كذلك... فنقول في جواب ذلك إن التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد من ذلك الحكم فقط بل لاقتران قياس به قد ذكرناه»[1].

ويشير بذلك إلى كلام سابق له يشرح فيه كيف يقوم العلم والبرهان على أساس التجربة إذ يقول: «إنه لما تحقّق أن السقمونيا يعرض له إسهال الصفراء وتبيّن ذلك على سبيل التكرار الكثير، علم أن ذلك ليس

---

(١) **منطق الشفاء، البرهان**، ابن سينا، ص٤٦، نقلاً عن **الأسس المنطقية للاستقراء**، ٣٥.

اتفاقاً، فإن الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً»[١].

وقال قطب الدين الرازي في شرحه لكلام الطوسي: «عسى سائل أن يقول: ليست التجربة إلا مشاهدات متكرّرة كما أن الاستقراء أيضاً مشاهدات متكررة، فكيف أفادت التجربة اليقين دون الاستقراء. فالجواب أنه إذا تكررت المشاهدات على وقوع شيء أو عُلم بالعقل أنه ليس اتفاقياً إذ الاتفاقيات لا تكون دائمة ولا أكثرية، كانت التجربة مفيدة لليقين، وإن لم يعلم ذلك واستدلّ بمجرد المشاهدات الجزئية بدو ن ذلك القياس على الحكم الكلّي كان استقراءً ولا يفيد اليقين»[٢].

تصحيح خطأ

في هذا الضوء نعرف خطأ كثير من الباحثين المحدثين وغيرهم، إذ خُيّل لهم أن المنطق الأرسطي ينكر التعميمات الاستقرائية ولا يعترف بالقضايا المستدلّة بالاستقراء الناقص ويرى أن الاستقراء إذا لم يكن شاملاً فهو يعجز عن إثبات التعميم.

والواقع كما تقدّم أن المنطق الأرسطي يؤمن بإمكان التوصّل عن طريق الاستقراء الناقص إلى التعميم، لكن لا على أساس التجميع العددي للأمثلة فحسب، بل على أساس مبدأ عقليّ قبليّ يتألّف منه ومن الأمثلة المستقرأة قياسٌ كامل يبرهن على السببيّة، وبالتالي على التعميم لكلّ الحالات المماثلة، ويسمّي المنطق الأرسطي ذلك بالتجربة ويعتبر

---

(١) المصدر السابق.

(٢) **الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص٢١٧.

التجربة أحد مصادر العلم وأساساً صالحاً للتعميم، بينما يسمّي التجميع العددي للأمثلة فقط بالاستقراء الناقص ويعتقد بأنه غير صالح منطقياً لإثبات التعميم.

محاولة أخرى للتمييز بين التجربة والاستقراء الناقص

هناك من يحاول أن يفسّر تمييز المنطق الأرسطي بين الاستقراء الناقص والتجربة، بأنّ المنطق الأرسطي يريد بالاستقراء الناقص الذي لا يصلح أساساً للعلم بالتعميم ملاحظة أشياء جاهزة ناجزة في الطبيعة من قبيل ما إذا لاحظنا عدداً كبيراً من الغربان فوجدناها سوداء، ففي هذه الحالة ليس من حقّنا أن نبني على هذه الملاحظة العلم بأنّ كلّ غراب أسود. وأما التجربة التي تصلح أساساً للعلم فهي تعبّر عن عملية فيها شيء من التأثير والتأثّر أو بتعبير آخر هي عمل إيجابي يقوم به الإنسان، من قبيل أن يسلّط الحرارة على الحديد فيتمدّد في كثير من الحالات، فنستنتج أن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة.

وبهذه التفرقة بين الاستقراء والتجربة التي حاولها بعض شراح المنطق الأرسطي نقترب بالتجربة نحو المفهوم العلمي لها، ونقترب بالاستقراء الناقص نحو ما يسمّى بالملاحظة المنظَّمة في لغة المنهج العلمي الحديث.

ولكن هذا التفسير للموقف الأرسطي خاطئ، لأنّ المنطق الأرسطي لم يُرد بالتجربة التي اعتبرها أساساً للعلم بالتعميم كما تقدّم إلا الاستقراء الناقص نفسه، ولكن في حالة تكوين قياسيّ منطقيّ يستمدّ صغراه من الاستقراء الناقص وكبراه من مبدأ عقليّ قبليّ ينفي تكرّر الصدفة.

فالتجربة لا تختلف عن الاستقراء الناقص في نوعية النشاط الذي يمارسه الإنسان وكونه نشاطاً إيجابياً فاعلاً أو مجرّد ملاحظة، بل تختلف عنه في اشتمالها على مبدأ عقليّ قبليّ ينضمّ إلى الأمثلة المستقرأة، فيتكوّن من المجموع قياس كامل. ولهذا يعتبر ابن سينا استقراء مواليد الزنوج الذي يدلّ على أن ابن الزنجي أسود، تجربةً بالرغم من أنه لا يحتوي على أيّ تأثير وتأثّر أوعمل إيجابيّ من الإنسان المستقرئ[١].

وبعد أن اتّضح أن المبدأ القائل: «إن الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً» هو حجر الزاوية في الموقف الأرسطي على الصعيد المنطقي من مشكلة الاستقراء، لابدّ أن نحصل على تصوّر محدّد لهذا المبدأ العقلي المفترض وأبعاده ثم نقيّمه بعد ذلك ونكتشف حقيقته، وهل هو من المبادئ العقلية القبلية أو من القضايا المرتبطة بالاستقراء والتجربة؟

الصدفة واللزوم في المنطق الأرسطي

وقبل كلّ شيء يجب أن نعرف المعنى الذي يقصده المنطق الأرسطي من الاتفاق في المبدأ الذي وضعه أساساً للاستقراء والذي يقول إن الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً.

إن الاتفاق بمعنى الصدفة، والصدفة تعتبر نقطة مقابلة للزوم، فإذا استطعنا أن نفهم معنى اللزوم أمكننا أن نحدّد معنى الصدفة بوصفها المفهوم المقابل للّزوم والنقيض لها.

واللزوم على نحوين: اللزوم المنطقي واللزوم الواقعي.

---

(١) **منطق الشفاء**، البرهان، ص٤٧، نقلاً عن **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص٣٨.

• **اللُّزوم المنطقيّ**: لون من الارتباط بين قضيتين أو مجموعتين من القضايا يجعل أيّ افتراض للانفكاك بينهما يستبطن تناقضاً، كاللزوم المنطقي القائم بين مصادرات هندسة أقليدس ونظرياتها، نتيجة لاستبطان التفكيك بين هذه النظريات وتلك المصادرات للتناقض.

• **اللُّزوم الواقعيّ**: عبارة عن علاقة السببيّة القائمة بين شيئين كالنار والحرارة أو الحرارة والغليان أو استعمال الأفيون والموت. وهذه السببية لا تستبطن أيّ لزوم منطقيّ بالمعنى المتقدّم، لأنّ افتراض أن النار ليست حارّة أو أن الحرارة لا تؤدّي إلى الغليان لا يستبطن بذاته تناقضاً.

فهناك مثلاً فرق كبير بين افتراض أن المثلّث ليس له ثلاثة أضلاع وافتراض أن الحرارة لا تؤدّي إلى غليان الماء، فإن الافتراض الأول يستبطن داخل بنائه الذهني تناقضاً منطقياً بينما لا يوجد أيّ تناقض منطقيّ داخل الافتراض الثاني، لأنه افتراض لا يناقض نفسه وإنما يناقض الواقع الموضوعي للحرارة، ولهذا كان اللزوم بين المثلّث والأضلاع الثلاثة منطقياً وكان اللزوم بين الحرارة والغليان واقعياً فحسب لا منطقياً.

والصدفة تعبير عن المفهوم المقابل للزوم، فإذا قيل عن شيء إنه صدفة كان معنى ذلك عدم كونه لازماً لزوماً منطقياً أو واقعياً.

والصدفة قسمان: صدفة مطلقة وصدفة نسبية:

• **الصدفة المطلقة**: هي أن يوجد شيء بدون سبب إطلاقاً كغليان الماء إذا حصل دون أيّ سبب.

• **الصدفة النسبيَّة:** هي أن توجد حادثة معيّنة نتيجة لتوفّر سببها، ويتّفق اقترانها بحادثة أخرى صدفة، كما إذا تعرّض ماء معيّن لحرارة بدرجة مئة فحدث فيه الغليان، وتعرّض ماء آخر في الوقت نفسه لانخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر فحدث فيه الانجماد في اللحظة نفسها التي بدأ فيها غليان الماء الأول، ففي هذا المثال يعتبر اقتران انجماد هذا الماء وغليان ذلك الماء ووجودهما معاً في لحظة واحدة صدفة. والصدفة هنا نسبية لا مطلقة لأنّ كلاً من الغليان والانجماد وجد نتيجة لسبب خاصّ لا صدفة، وإنما تتمثّل الصدفة في اقترانهما؛ إذ ليس من اللازم أن يقترن انجماد ماء بغليان ماء آخر، فإذا اقترن أحدهما بالآخر كان ذلك صدفة.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ الصدفة المطلقة هي أن توجد حادثة بدون أيّ لزوم منطقيّ أو واقعيّ أي بدون سبب. والصدفة النسبية هي أن تقترن حادثتان بدون أيّ لزوم منطقيّ أو واقعيّ لهذا الاقتران أي بدون رابطة سببية تحتّم اقتران إحداهما بالأخرى.

والصدفة المطلقة مستحيلة من وجهة النظر الفلسفية الأرسطية أو أيّ وجهة نظر فلسفية أخرى تؤمن بمبدأ السببية بوصفه مبدأ عقلياً قبلياً، لأنّ الصدفة المطلقة تتعارض مع مبدأ السببيّة. فمن الطبيعي لكلّ من يؤمن بمبدأ السببية أن يرفض الصدفة المطلقة.

ومبدأ السببية هذا برفضه للصدفة المطلقة يشكّل في الاتجاه الأرسطي واتجاه الفلسفة العقلية عموماً، القضية العقلية القبلية التي تعالج المشكلة الأولى من المشاكل الثلاث التي يواجهها الدليل الاستقرائي كما تقدّم في

مستهلّ هذا البحث. كما أن القضية العقلية التي يعالج الاتجاه الأرسطي بها المشكلة الثالثة من تلك المشاكل مستنبطة من مبدأ السببية.

وأما الصدفة النسبية فليس فيها استحالة من وجهة نظر فلسفية لأنها لا تتعارض مع مبدأ السببية، فإن الاقتران بين انجماد ماء وغليان ماء آخر صدفة لا ينفي نشوء كلّ من الانجماد والغليان عن سبب خاصّ، هو انخفاض درجة الحرارة إلى الصفر في الأول وارتفاعها إلى مئة في الثاني. فهناك في هذا المثال ثلاثة اقترانات، واحد منها تتمثّل فيه الصدفة النسبية وهو اقتران انجماد الماء بغليان الماء الآخر، واثنان منها لا يعبّران عن صدفة لأنهما يقومان على أساس رابطة السببية، وهما اقتران الانجماد بانخفاض الحرارة من ناحية واقتران الغليان بارتفاعها من ناحية أخرى.

وهكذا نعرف أن الاقتران بين حادثتين قد يكون مجرّد صدفة ونطلق عليها اسم الصدفة النسبية، وقد يكون ناتجاً عن رابطة سببية بين الحادثتين.

وهناك فارق ملحوظ في تجاربنا جميعاً بين هذين القسمين من الاقتران. فالاقتران الناتج عن رابطة سببية مطّرد دائماً، فمتى حدث انخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر اقترن ذلك بالانجماد، ومتى حصل برق وجد صوت الرعد. وأما الاقتران الذي يتمثّل في الصدفة النسبية فهو قد يحدث ولكنّه لا يطّرد ولا يتكرر باستمرار. فأنت قد يتّفق لك أن تجد صديقك أحياناً حين تفتح الباب وتهمّ بالخروج من بيتك، ولكن هذا لا يطّرد في كلّ مرّة تفتح فيها الباب وتخرج من البيت على سبيل الصدفة، ولو اطّرد ذلك لاستطعت أن تستنتج أن رؤيتك لصديقك

كلّما فتحت الباب ليس صدفة، بل نتيجة لحرص صديقك على أن يفاجئك دائماً بنفسه في كلّ مرّة تحاول فيها الخروج.

والمنطق الأرسطي ينطلق من هذه النقطة فيقدّم لنا المبدأ التالي: «إن الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً بوصفه مبدأ عقلياً قبلياً»، وهو يريد بالاتفاق الصدفة النسبية، ويقصد بهذا المبدأ التأكيد على أن الصدفة النسبية لا تتكرّر باستمرار، ويهدف من وراء ذلك إلى استنتاج رابطة سببية بين كلّ ظاهرتين يتكرر اقترانهما باستمرار خلال الاستقراء، لأنّ اقترانهما لو كان مجرّد صدفة نسبية لما تكرّر باستمرار، لأنّ الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار بصورة متماثلة، فقد يتّفق مرّة أن تقترن «أ» بـ «ب» صدفة وفي مرّة ثانية وثالثة قد تقترن «أ» بـ «ب» صدفة أيضاً، ولكن ليس من الممكن أن تقترن «أ» بـ «ب» صدفة في جميع المرات، لأنّ الصدف النسبية المتماثلة لا يمكن أن تتابع.

ويريد المنطق الأرسطي بالتأكيد على أن هذا المبدأ عقليّ قبليّ وضعَ أساس منطقيّ للدليل الاستقرائي، وربطه بالمعرفة العقلية المنفصلة عن التجربة بوصفه استنتاجاً منطقياً قياسياً من تلك المعرفة.

حاجة المبدأ الأرسطي إلى صيغة محدَّدة

ورغم كلّ هذه الإيضاحات السابقة ظلّت نقطة جوهرية بحاجة إلى الإيضاح والتحديد في المبدأ الأرسطي للاستقراء، وهي أن المبدأ الأرسطي ينفي تكرار الصدفة النسبية أي تتابع صدف نسبية متماثلة، ولكن لا يحدّد درجة التكرار والتتابع الذي ينفيه، فهل ينفي تكرار

الصدفة النسبية بالقدر الذي يستوعب كلّ عمر الطبيعة بما يضمّ من زمان حاضر وماضٍ ومستقبل، أو ينفي تكرار الصدفة النسبية في مجال محدّد كمجال التجارب التي يقوم بها شخص، أو التي تقع خلال فترة زمنية معيّنة؟

فإن كان الأول فهو يعني أن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار مع امتداد عمر الطبيعة في الماضي والحاضر والمستقبل، ولا ينفي المبدأ الأرسطي على هذا الأساس أن تتكرر الصدفة النسبية في تجارب شخص واحد مهما كانت كثيرة أو في فترة محدّدة من الزمن مهما كانت طويلة. ويترتّب على ذلك أن المبدأ الأرسطي إذا كان ينفي فقط التكرار المستوعب لعمر الطبيعة فلا يصلح أن يكون أساساً منطقياً لتبرير الدليل الاستقرائي واستنتاج رابطة السببية من تكرار الاقتران بين ظاهرتين، لأننا عندئذ لن نستطيع أن نستبعد احتمال الصدفة النسبية ونكتشف السببية إلا إذا عاصرنا الطبيعة في الماضي والحاضر والمستقبل، وتأكّدنا من تكرّر الاقتران واستمراره في كلّ تلك الأزمنة، وهذا شيء مستحيل من الناحية الواقعية، فيظلّ أيّ اقتران متكرّر بين ظاهرتين خلال عملية الاستقراء عاجزاً عن إثبات السببية بين الظاهرتين.

وإذا كان التكرار الذي ينفيه المبدأ الأرسطي هو التكرار في مجال محدّد وبالقدر الذي يتيح أن يضع أساساً منطقياً لاكتشاف السببية في حالات الاستقراء، فهذا يعني أن المبدأ الأرسطي يستهدف إثبات أن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار في عدد معقول من التجارب والمشاهدات التي يقوم بها الإنسان خلال عملية الاستقراء. فإذا قمنا بعدد معقول من التجارب لتخفيض درجة الحرارة في الماء إلى الصفر واقترن ذلك في

جميع تلك التجارب بالانجماد، استطعنا أن نستنتج في ضوء المبدأ الأرسطي أن انخفاض درجة الحرارة إلى الصفر هو السبب في الانجماد، وليس اقترانهما مجرّد صدفة؛ لأنه لو كان صدفة لجاز أن يوجد مرّة أو مرتين مثلاً ولما تكرّر باستمرار في كلّ التجارب التي قمنا بها.

ويبقى على المبدأ الأرسطي بعد هذا أن يحدّد ذلك العدد المعقول من التجارب والمشاهدات الذي لا تتكرر الصدفة النسبية فيه باستمرار، لأنّ عدد التجارب والمشاهدات يختلف من استقراء إلى آخر ومن حالة إلى أخرى، فإذا حُدّد العدد الذي لا تتكرر الصدفة النسبية فيه دائماً وجب على كلّ استقراء أن يصل بملاحظاته وتجاربه إلى ذلك العدد، لكي يستطيع أن ينفي الصدفة ويبرهن على السببية بين الظاهرتين.

وهكذا لابدَّ للمنطق الأرسطي أن يضع مبدأه في صيغة محدّدة من قبيل أن يقول إن الصدفة النسبية لا تتكرر خلال عملية الاستقراء في عشر تجارب باستمرار أو في مئة تجربة أو في ألف تجربة أو في أيّ عدد آخر يحدَّد، أكبر من ذلك أو أصغر.

فإذا افترضنا أنا حددنا ذلك العدد المعقول من التجارب بعشر مثلاً فمعنى المبدأ الأرسطي في ضوء هذا التحديد هو أنا إذا قمنا بتجربة على الماء فخفضنا درجة حرارته إلى الصفر فاقترن ذلك بالانجماد، لم نستطع أن نكتشف من وقوع هذا الاقتران مرّة واحدة وجود رابطة سببية بين الانخفاض والانجماد، لأنّ بالإمكان أن يكون الاقتران مجرّد صدفة نسبية ويظلّ احتمال الصدفة النسبية قائماً إلى أن يتكرر الاقتران بين الانخفاض والانجماد في تجاربنا عشر مرات، فعندئذ نستطيع أن ننفي الصدفة في ضوء المبدأ الأرسطي، ونكتشف أن اقتران الانجماد بالانخفاض كان

نتيجة لوجود رابطة سببية بينهما، ونجعل من هذه السببية بعد ذلك الجسرَ الذي ننتقل عن طريقه من الحالات الخاصّة إلى تعميم شامل.

خلاصة الموقف الأرسطي من الاستقراء الناقص

ويمكننا في ضوء ما تقدّم أن نلخّص موقف المنطق الأرسطي من الاستقراء الناقص وقدرته على التعميم في النقاط التالية:

أولاً: إن استنتاج التعميم من الحالات الخاصّة التي يقدّمها الاستقراء الناقص يتوقّف على اكتشاف رابطة السببية بين الظاهرتين اللتين اقترنتا خلال الاستقراء.

ثانياً: إن اكتشاف رابطة السببية بين الظاهرتين المقترنتين لا يمكن أن يقوم على أساس الأمثلة التي يقدّمها الاستقراء فحسب مهما كان عددها.

ثالثاً: إن رابطة السببية تستنتج في حالات الاستقراء من المبدأ الذي ينفي تكرّر الصدفة النسبية باستمرار في عدد معيّن من التجارب، أي يثبت أن الصدف النسبية المتماثلة لا تتابع خلال عدد معيّن من التجارب باستمرار.

كيف يثبت المنطق الأرسطي المبدأ العقليّ

يعتبر المنطقُ الأرسطي المبدأ القائل «إن الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً» أساساً للاستدلالات الاستقرائية، وهذا يعني ضمناً أنه مبدأ عقليّ قبليّ أي أنه مدرَك للعقل بصورة مستقلّة عن الاستقراء والتجربة، لأنه إذا كان مستخلَصاً من الاستقراء والتجربة فلا يمكن أن يعتبر أساساً للاستدلال الاستقرائي وشرطاً ضروريّاً للتعميمات الاستقرائية، إذ يُصبح

هو بنفسه واحداً من تلك التعميمات الاستقرائية، فيتوجّب على المنطق الأرسطي وهو يحاول أن يتّخذ من ذلك المبدأ أساساً منطقياً للاستدلال الاستقرائي عموماً أن يمنحه طابعاً عقلياً خالصاً ويؤمن به بوصفه معرفة عقلية قبلية مستقلّة عن الاستقراء والتجربة.

وعلى هذا الأساس نتساءل: ما هو الدليل الذي يستند إليه المنطق الأرسطي في تأكيد الطابع العقلي لهذا المبدأ، وكيف يمكن أن يثبت أنه مبدأ عقليّ مستقلّ عن التجربة؟

الواقع أن المنطق الأرسطي لم يُقم أيّ دليل على هذا المبدأ، لأنه يرى أن هذا المبدأ معرفة عقلية أولية، والمعارف العقلية الأوّلية بطبيعتها لا تحتاج إلى دليل، ولا يمكن لأحد أن يبرهن عليها؛ وذلك لما تقدّم من أن المنطق الأرسطي يقسم المعارف العقلية إلى قسمين: معارف أوّلية ومعارف ثانوية. المعارف الأوليَّة: هي المعلومات التي توجد بداهة في الذهن البشري من قبيل مبدأ عدم التناقض. والمعارف الثانويَّة: هي المعلومات التي تستنتج من المعلومات الأوّلية من قبيل أنَّ زوايا المثلّث تساوي قائمتين.

فكلّ معرفة تنتمي إلى القسم الأول لا يمكن أن يبرهن عليها لأنها أوّلية وليست مستنتجة. وكلّ معرفة تنتمي إلى القسم الثاني تحتاج إلى برهنة عليها عن طريق المعلومات الأولية. والمنطق الأرسطي يرى أن التجربة أحد مصادر المعرفة الرئيسية، وأن القضايا التجريبية هي من فئات القسم الأول أي أنها معارف أولية.

وهذا يدلّ على أن المنطق الأرسطي يرى أن المبدأ العقلي الذي يعتبره أساساً لتفسير الدليل الاستقرائي والتجربة معرفة عقلية أولية، إذ لو

كان معرفة ثانوية مستنتجة من مقدّمات سابقة لما كانت التجربة مصدراً رئيساً للمعرفة ولما كانت القضية التجريبية من فئات القضايا الأولية.

فالمنطق الأرسطي بحكم اعتباره للقضية التجريبية أوّلية وبحكم إيمانه بأنّ كلّ تجربة يجب أن يدخل فيها ذلك المبدأ العقلي الذي ينفي تكرّر الصدفة النسبية، لابدَّ أن يكون مؤمناً بأنّ هذا المبدأ يمثّل معرفة عقلية أولية، ومن أجل ذلك لا يجد حاجة إلى الاستدلال عليه، كما لا يستدلّ على أيّ معرفة عقلية أولية. فكما لا حاجة في الإيمان بمبدأ عدم التناقض إلى دليل، كذلك الأمر في مبدأ عدم تكرّر الصدفة النسبية، لأنّ المعارف الأوّلية تشكّل بدايات المعرفة العقلية القبلية، فلا يمكن أن يستدلّ عليها بمقدّمات سابقة عليها.

وما دمنا قد حصلنا على تصوّر محدّد لمفهوم المنطق الأرسطي عن المبدأ الذي ينفي تكرّر الصدفة النسبية، وعرفنا أنه يعتبره من القضايا العقلية الأوّلية كمبدأ عدم التناقض، فقد يكون بالإمكان التأكّد من خطأ المنطق الأرسطي في اعتقاده هذا بمجرد تصوّره تصوّراً دقيقاً، لأنّ المبدأ الذي يقدّمه لنا المنطق الأرسطي بوصفه مبدأ أوّلياً، هل ينفي تكرّر الصدفة النسبية على مستوى الوقوع فحسب، أي ينفي وقوع هذا التكرار أم ينفي الإمكان ويقرّر استحالة تكرّر الصدفة النسبية؟

فإن كان المبدأ الأرسطي يقرّر استحالة تكرّر الصدفة النسبية كما يقرّر مبدأ عدم التناقض واستحالة التناقض، يمكننا أن ندرك بسهولة أن هذا المبدأ غير موجود في عقولنا، لأنا جميعاً نميّز بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ عدم تكرّر الصدفة النسبية، فإن عالمنا الواقعي الذي نعيش فيه وإن لم يوجد فيه تناقض ولا تكرّر مستمرّ في الصدفة

النسبية على خطّ طويل، ولكننا ندرك أنـه لـيس بالإمكـان أن يوجـد التناقض فيه لأنه مستحيل، ولهذا لا يمكن أن نتـصوّر عالمـاً تتعـايش فيه الأشياء مع أعدامها في وقت واحد. وليس كذلك التكرر المـستمرّ في الصدفة النسبية، فإنه رغم عدم وقوعه فـي عالمنـا هـذا لا نـدرك استحالة مطلقة فيه، وبإمكاننا مـن الناحيـة النظريـة أن نتـصوّر عالمـاً تتكرر فيه الـصدفة النـسبية باسـتمرار وتتعـايش فيـه تلـك الـصدف المتكررة بسلام.

وإذا كان المبدأ الأرسطي ينفي تكرّر الصدفة النسبية في عالمنا الذي نعيشه مع الاعتراف بإمكان تكررها، فمن الطبيعي أن لا يكون هذا المبدأ من المبادئ العقلية الأوّلية المستقلّة عن التجربة، لأنّ هذه المبادئ حينمـا تنفي أو تثبت تستند دائماً إلـى الاسـتحالة أو الـضرورة، وإذا مـا أدركنـا إمكان شيء ما فكيف نستطيع أن ننفي وقوعه بصورة منفصلة عن الحسّ والتجربة؟

إن شيئاً من قبيل هذا التحليل قد يكفي للانتباه إلـى أن هـذا المبـدأ ليس من المبادئ العقلية القبلية، غير أننا لن نكتفي بهذا بل سوف نحاول القيام بتوضيح كامل لتفنيد الطابع العقلي المستقلّ لذلك المبدأ الأرسـطي ونستعمل وسائل عديدة للتنبيه على واقـع ذلـك المبـدأ وتجريـده عـن طابعه العقلي المزعوم.

تقييم الموقف الأرسطي لعلاج مشكلة الطفرة في الدليل الاستقرائي

عرفنا أن المبدأ الأرسطي المتقدّم للاستقراء ينفي تكرّر الصدفة النسبية في عدد معقول من التجارب والمشاهدات خلال الاستقراء، ولنفرض الآن ـ تيسيراً للتعبير ـ أن هذا العدد هو عشرة. فعلى أساس هذا الافتراض يعني المبدأ الأرسطي أن «أ» و «ب»[١] إذا لم تكن بينهما رابطة سببية وأوجدنا «أ» عشر مرّات فإن «ب» ستكون غائبة في مرّة واحدة على الأقلّ من هذه المرّات، لأنها لو وجدت واقترنت بـ «أ» فيها جميعاً لكان معنى ذلك تكرّر الصدفة النسبية في عشر تجارب، وهذا ما ينفيه المبدأ الأرسطي.

المبدأ الأرسطي للاستقراء يشكّل علماً إجمالياً

إنَّ المبدأ الأرسطي الذي يخبرنا بأنّ الظاهرتين اللتين لا ترتبط إحداهما بالأخرى برباط السببية، يقول إنَّ هاتين الظاهرتين لن تقترنا في تجربة واحدة على الأقلّ من التجارب العشر، لكنّه لا يعيّن لنا هذه التجربة التي لا تقترن فيها الظاهرتان، فقد تكون الأولى أو الرابعة أو أيّ تجربة أخرى من التجارب العشر، وبذلك يكون المبدأ الأرسطي علماً

---

(١) يعبّر الشهيد الصدر في كتاب "الأسس المنطقية للاستقراء" عن الظاهرة التي يحاول الدليل الاستقرائي أن يثبت كونها سبباً بـ «أ» أو «الألف» ويعبّر عن الظاهرة التي يحاول الدليل الاستقرائي أن يثبت ارتباطها بالظاهرة الأولى بـ «ب» أو «الباء» ويعبِّر عن الأمر الثالث الذي يحتمل أن يكون هو السبب الحقيقي لوجود «ب» بدلاً عن «الألف» بـ «ت» أو «التاء».

بنفي غير محدّد، والعلم بنفي غير محدّد له أمثلة كثيرة في معارفنا الاعتيادية، كما أن العلم بنفي محدّد له أمثلة كثيرة أيضاً. فنحن قد نعلم بأنّ هذه الورقة ليست سوداء، وهذا علم بنفي محدّد. وقد لا نعلم بذلك ولكنا نعلم بأنّ الورقة ليست سوداء وبيضاء في الوقت نفسه، وهذا علم بنفي غير محدّد، لأنه ينفي أحد اللونين عن الورقة على أقلّ تقدير. وقد نعلم بأنّ كتاب تاريخ الطبري الذي كان موجوداً في مكتبتنا قد فُقد ولم يعد موجوداً، وهذا علم بنفي محدّد. وقد لا نعلم بذلك ولكنّا نعلم بأنّ أحد كتب التاريخ قد فُقد من مكتبتنا، وهذا علم بنفي غير محدّد، لأننا لا نستطيع بموجب هذا العلم أن نحدّد نوع الكتاب الذي فقدناه، هل هو تاريخ الطبري أو تاريخ الكامل؟

ونطلق على العلم بنفي غير محدّد وعلى أيّ علمٍ بشيء غير محدّد بالضبط اسم العلم الإجمالي، ونطلق على العلم بالنفي المحدّد وعلى أيّ علم بشيء محدّد بالضبط اسم العلم التفصيلي. وعلى هذا يمكن أن نعتبر المبدأ الأرسطي تعبيراً عن علم إجماليّ بالنفي.

كيف ينشأ العلم الإجمالي؟

يمكننا بسهولة أن نفسّر نشوء العلم بنفي محدّد (العلم التفصيلي). فأنت حين تقول إنّ هذه الورقة ليست سوداء أو إن تاريخ الطبري ليس موجوداً في مكتبتي، يمكنك أن تستند في ذلك إلى رؤيتك للورقة وإدراكك بأنها ليست سوداء وإلى رؤيتك لمكتبتك وافتقادك لتاريخ الطبري من بين كتبك.

وأما العلم بنفي غير محدّد (العلم الإجمالي) فمثاله: حين تتحدّث

عن ورقة تجهل لونها بالضبط، غير أنك تعلم على أيّ حال أنها ليست سوداء وبيضاء في وقت واحد، فتقول إن أحد اللونين على الأقلّ (السواد أوالبياض) غير موجود في الورقة، ولا تستند في تأكيدك لهذا النفي غير المحدّد إلى رؤيتك للورقة وإحساسك بلونها، لأنك لو كنت قد رأيت الورقة لاستطعت أن تحدّد لونها بالضبط، وإنما تؤكّد ذلك النفي غير المحدّد قبل رؤية الورقة نتيجة للعلم المسبق بأنّ السواد والبياض لا يجتمعان في شيء واحد.

كما أن علمك غير المحدّد بأنّ أحد كتب التاريخ قد فُقد من مكتبتك لا يمكن أن يكون نتيجة لتفتيش شامل للمكتبة كلّها، إذ في هذه الحالة سوف تعرف ـ عادةً ـ الكتاب المفقود بالضبط، ولن يكون النفي لديك غير محدّد، فيجب أن يكون هذا العلم نتيجة لشيء آخر.

ونحن إذا درسنا الظروف التي ينشأ فيها العلم بنفي غير محدّد (العلم الإجمالي) نجد أن هذا العلم يتولّد في حالتين:

الأولى: أن يدرك الإنسان التمانع بين شيئين أو مجموعة من الأشياء، فيعلم على هذا الأساس بنفي غير محدّد، أي بأنّ واحداً منها على الأقلّ غير موجود، لأنّ افتراض وجودها جميعاً لا ينسجم مع التمانع الثابت بينها، ومثال ذلك العلم بنفي أحد اللونين على الأقلّ البياض أو السواد عن الورقة، فإن هذا العلم نشأ عن إدراك التمانع بين السواد والبياض واستحالة اجتماعهما. والعلم في هذه الحالة ينصبّ بطبيعته على عدم اجتماع السواد والبياض، والمعلوم بهذا العلم هو عدم اجتماع اللونين، لا عدم هذا ولا عدم ذاك.

الثانية: أن لا يدرك الإنسان أيّ تمانع بين وجود هذا الشيء

ووجود ذاك، ومع هذا يعلم بأنّ أحدهما على الأقلّ غير موجود، ومثال ذلك علمك بأنّ أحد كتب التاريخ للطبري أو ابن الأثير أو اليعقوبي قد فُقد من مكتبتك إذا دخلت إلى المكتبة ورأيت فراغاً في رفّ كتب التاريخ ولم تقترب منه لتعرف نوع الكتاب المفقود بالضبط، ففي حالة من هذا القبيل يوجد لديك علم بنفي غير محدّد (علم إجماليّ) لأنك تعلم أن واحداً من كتب التاريخ غير موجود، ولا تستطيع أن تحدّده، وبالرغم من علمك هذا لا ترى أيّ تمانع وتضادّ بين هذه الكتب كالتمانع الذي كنّا نراه في الحالة السابقة بين السواد والبياض. وهذا يعني أن علمنا بنفي غير محدّد في هذه الحالة لا يقوم على أساس إدراك التمانع بين مجموعة من الأشياء واستحالة اجتماعها في وقت واحد كما في الحالة الأولى، بل يقوم على أساس نفي محدّد في الواقع تشابه علينا ولو لم نستطع تمييزه، فنشأ من أجل ذلك علم بنفي غير محدّد.

ففي مثال المكتبة إذا افترضنا أن الفراغ الذي لاحظناه في رفّ كتب التاريخ كان يمثّل موضع تاريخ الطبري ولكننا لم نعرف في النظرة الأولى ذلك، لأننا لم نتذكّر موضع تاريخ الطبري بالضبط، فمن الطبيعي أن نعلم بنفي غير محدّد وإن كان هذا العلم نفسه نتيجة لنفي محدّد في الواقع وهو فقدان كتاب تاريخ الطبري بالذات، إذ لو لم تفقد المكتبة تاريخ الطبري لما لاحظنا فراغاً في رفّ كتب التاريخ ولما تكوّن لدينا العلم بنفي غير محدّد.

ونستخلص من ذلك كلّه أن العلم بنفي غير محدّد (العلم الإجمالي) قد ينشأ من إدراك التمانع بين شيئين أو مجموعة من أشياء، وقد ينشأ

من نفي محدّد في الواقع وقد تشابه على الملاحظ، فنتج عن ذلك علم بنفي غير محدّد، ولو زال ذلك التشابه به لكان هذا النفي غير المحدّد هو نفس ذلك النفي المحدّد في الواقع.

ونطلق على العلم بنفي غير محدّد في الحالة الأولى اسم العلم الإجمالي على أساس التمانع، وعلى العلم بنفي غير محدّد في الحالة الثانية اسم العلم الإجمالي على أساس التشابه أو الاشتباه.

حقيقة العلم الإجمالي الأرسطي

عرفنا فيما سبق أن المبدأ الأرسطي مردّه إلى علم بنفي غير محدّد أي علم إجماليّ، وعرفنا أيضاً أن العلم الإجمالي قد ينشأ على أساس التمانع وقد ينشأ على أساس الاشتباه. وفي ضوء ذلك يمكن أن نفترض كلا الفرضين في العلم الإجمالي الأرسطي.

يمكن أن نتصوّر العلم بنفي الاقتران في تجربة واحدة على الأقلّ علماً إجمالياً على أساس التمانع، وذلك إذا ادّعى المنطق الأرسطي أنه يدرك تمانعاً ذاتياً بين الصدف النسبية في عشر تجارب، وعلى هذا الأساس يعلم بأنّ الصدفة النسبية غير موجودة في تجربة واحدة على الأقلّ من تلك التجارب العشر.

ويمكن أن نتصوّر العلم بنفي الاقتران في تجربة واحدة على الأقلّ علماً إجمالياً على أساس الاشتباه، وذلك إذا ادعى المنطق الأرسطي أن هذا العلم نتيجة لنفي محدّد في الواقع ولكنّه غير محدّد في علمنا، من قبيل العلم بفقدان أحد كتب التاريخ في مثال المكتبة المتقدّم، بمعنى أن

صدفة نسبية محدّدة في الواقع كصدفة الاقتران بين الظاهرتين في التجربة الثالثة مثلاً لا توجد؛ لعدم توفّر الشروط الكفيلة بوجودها، ولكنا لم يُتَح لنا تمييز تلك الصدفة، أي لم يُتح لنا أن نعرف أن الصدفة التي لم تتوفّر شروط وجودها هي صدفة الاقتران في التجربة الثالثة مثلاً، فينشأ لدينا علم بنفي صدفة واحدة على أقلّ تقدير نتيجة لانتفاء تلك الصدفة المحدّدة في الواقع.

وفيما يلي سوف نقوم بعدد من المحاولات لتوضيح موقفنا من المبدأ الأرسطي والكشف عن عدم كونه مبدأ عقلياً قبلياً، وبالتالي عن عدم كونه الأساس المنطقي للاستدلالات الاستقرائية كما يزعم المنطق الأرسطي.

اعتراضات المنطق الذاتي على المبدأ الأرسطي

وجّه المنطق الذاتي القائم على أساس حساب الاحتمال اعتراضات عديدة للمبدأ الأرسطي القائل إن الصدفة لا تتكرر على خطّ طويل ومستمرّ. لكن هذه الاعتراضات تختلف في مدلولاتها ونتائجها. فبعضها يبرهن على نفي العلم الإجمالي الذي يعبِّر عنه هذا المبدأ وعدم وجود كلا الأساسين اللذين يتكوّن بالاستناد إليهما العلم الإجمالي (أساس التضادّ وأساس الاشتباه) وبعضها يبرهن على نفي الأساس الأول لتكوين العلم الإجمالي وعدم وجود أيّ تمانع وتضادّ بين الصدف النسبية المتماثلة، وبعضها يبرهن على نفي الأساس الثاني لتكوين العلم الإجمالي وعدم وجود أيّ اشتباه يبرّر نشوء علم إجماليّ بنفي غير محدّد.

الاعتراض الأوّل

نريد أن نستدلّ على أن العلم الإجمالي بأنّ الصدفة لا تتكـرر علـى خطّ طويل إذا كان موجوداً لدينا حقّاً، فهو ليس علماً أوليّاً قبلياً (أي قبل التجربة والاستقراء) كمـا يفترضـه المنطـق الأرسـطي لكـي يجعـل منـه الأساس العقلي المنطقي للدليل الاستقرائي، وفيما يلي توضيح ذلك:

إن العلم الإجمالي الأرسطي يقول إن «أ» و «ب» إذا لم تكـن بينهمـا رابطة سببية فلا يتكرر اقتران أحدهما مع الآخـر باسـتمرار خـلال خـطّ طويل، وحين نفترض أن هذا الخـطّ الطويـل يعبّـر عـن عـشر تجـارب متتابعة يمكننا على هذا الأساس أن نستنتج سـببية «أ» لـ «ب» إذا لاحظنـا اقترانهما خلال التجارب المتتابعة عشر مرات. فاذا كـان «أ» مـادّة معيّنـة نريد امتحان تأثيرها في رفع الـصداع و كـان «ب» هـو ارتفـاع الـصداع، وأعطينا تلك المادّة إلى عشرة من المصابين بالصداع فـارتفع صـداعهم، استنتجنا من ذلك أن هذا التكرار في الاقتران بين استعمال تلك المـادّة و ارتفاع الصداع ليس صدفة ، لأنّ الصدفة النسبية لا تتكرر عشر مرّات بل هو ناتج عن سببية تلك المادّة لرفع الصداع.

و لنفترض أننا اكتشفنا بعد ذلك أن واحداً علـى الأقـلّ مـن أولئـك العشرة الذين أجرينا تجاربنا عليهم كان قد اسـتعمل فـي تلـك اللحظـة ودون علم منّا قرصاً من الأسبرين الكفيل بإزالة الصداع، ففي هذه الحالة سوف يفقد هذا الاكتشاف تلك التجربة التي أجريت على ذلك الشخص قيمتها ودورها في تكوين الدليل الاستقرائي وإيجاد العلـم بالـسببية بـين «أ» و «ب» أي بين المادّة التي نجـري عليهـا تجاربنـا وارتفـاع الـصداع، وسوف يكون موقفنا تماماً كـالموقف الـذي نقفـه تجـاه تـسع حـالات

ناجحة فقط، فإذا كان عشرة هو الحدّ الأدنى للاستقراء المفيد للعلم فسوف يزول علمنا بالسببية نتيجة لاكتشافنا أن واحداً من العشرة كان قد تناول قرص الأسبرين قُبيل التجربة. وهكذا نجد أن أيّ حالة من حالات نجاح التجربة في عملية الاستقراء تفقد أثرها إذا عرفنا بعد ذلك أنه كان إلى جانب «أ» و «ب» شيء ثالث لم نلاحظه حين إجراء التجربة نرمز إليه بـ «ت» و هو كافٍ لإيجاد «ب» على أيّ حال.

والمنطق الأرسطي لا يمكنه أن يفسّر هذا الواقع في ضوء طريقته في تبرير الدليل الاستقرائي التي تفترض علماً إجمالياً أوليّاً وقبلياً أي قبل الاستقراء والتجربة بأنّ الصدفة لا تتكرر خلال الاستقراء على خطّ طويل؛ لأنّ هذا العلم القبلي الأولي الذي يفترضه المنطق الأرسطي لو كان هو الأساس للاستدلال الاستقرائي واكتشاف تبعية «أ» لـ «ب» لما تزعزع علمنا بالسببية لمجرد اكتشافنا بعد ذلك وجود «ت» في إحدى التجارب العشر، لأنّ هذا الاكتشاف لا يعني إلا التأكّد من وقوع صدفة واحدة وهي اقتران «أ» بـ «ت» في تلك التجربة. وهذا لا ينفي بأيّ شكل من الأشكال علمنا المسبق الذي يفترضه المنطق الأرسطي، وهو العلم بأنّ الصدفة لا تتكرر على خطّ طويل، لأنّ هذا العلم المسبق يعني العلم بأنّ الصدفة النسبية لا توجد مرّة واحدة على الأقلّ خلال عشر تجارب متتابعة إذا افترضنا أن الخطّ الطويل يتمثّل في عشر تجارب متتابعة. فإذا اكتشفنا بعد ذلك أن الصدفة النسبية قد وجدت في مرّة، لا يكون هذا متعارضاً مع ذلك العلم المسبق، فلماذا يزول ذلك العلم بسبب هذا الاكتشاف؟

إن التفسير الوحيد الصحيح لذلك هو أن العلم بأنّ الصدفة لا توجد

مرّة واحدة على الأقلّ هو وليد ناتج جمع عدد من الاحتمالات هي: احتمال عدم وجود الصدفة في المرّة الأولى واحتمال عدم وجودها في المرّة الثانية وهكذا... فإذا سقط واحد من هذه الاحتمالات واكتشفنا وجود الصدفة في مرّة زال العلم الناتج عن جمع تلك الاحتمالات، وهذا يعني أنه ليس علماً أوليّاً قبليّاً وإلا لما تزعزع بزوال بعض تلك الاحتمالات.

الاعتراض الثاني

نريد في هذا الاعتراض أن ندحض فكرة وجود علم إجماليّ قبليّ قائم على أساس التشابه والاشتباه، أي نثبت أن ما يفترضه المبدأ الأرسطي من العلم بعدم وقوع الصدفة في مرّة واحدة على الأقلّ خلال عشر تجارب مثلاً ليس علماً إجماليّاً قبليّاً قائماً على أساس التشابه والاشتباه.

ولكي تتضح هذه المحاولة يجب أن نعرف ما يقصده المنطق الأرسطي من العلوم القبلية أي العلوم العقلية المستقلّة عن الحسّ والتجربة.

إن العلم العقليّ القبليّ في المنطق الأرسطي قسمان:

- ما يضمّ العلوم العقلية الأوّلية التي تشكّل المنطلقات الأساسية للمعرفة البشرية.

- ما يضمّ العلوم العقلية الناتجة عن تلك العلوم، وهي العلوم التي تحصل عن طريق البرهان المستمدّ من العلوم الأولية.

والعلوم القبلية في كلا القسمين تخضع جميعاً لشرط أساسيّ في

المنطق الأرسطي وهو أن يكون ثبوت المحمول للموضوع فيها ضروريّاً. فلا يكفي لكي يكون العلم عقلياً قبلياً أن ندرك أن «أ» ثابتة لـ «ب» بل لابدَّ أن ندرك ضرورة ثبوته له، وهذه الضرورة إما ذاتية تفرضها طبيعة الموضوع وإما ناشئة عن سبب أدّى إلى ثبوت المحمول للموضوع.

فإن كانت ذاتية فالقضية أوّلية والعلم بها علم قبليّ من القسم الأول. وإن كانت ناشئة عن سبب فالقضية ثانوية مستنبطة والعلم بها علم قبليّ من القسم الثاني، والعقل يدركها نتيجة لإدراك ذلك السبب الذي نشأت عنه ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، ويسمَّى ذلك السبب في لغة المنطق الأرسطي بالحدّ الأوسط.

وفي هذا الضوء نأخذ العلم الإجمالي بأنّ الصداع يزول صدفة في مرّة واحدة على الأقلّ خلال عشر تجارب، لندرس مدى إمكان قبوله علماً عقلياً قبلياً كما يدّعي المنطق الأرسطي، إذا افترضناه علماً إجمالياً يقوم على أساس الاشتباه.

إن هذا العلم الإجمالي إذا كان يقوم على أساس الاشتباه فهو مرتبط كما عرفنا سابقاً بصدفة محدّدة في الواقع. ومردّ العلم عندئذ إلى العلم بعدم وقوع تلك الصدفة. غير أن عجزنا عن تحديدها جعل علمنا غير محدّد، أي جعله علماً إجمالياً بعدم وقوع صدفة واحدة على الأقلّ خلال عشر تجارب مثلاً.

ويمكننا عندئذ أن نبرهن للمنطق الأرسطي بأنّ هذا العلم ليس عقلياً قبلياً، لأننا نتساءل هل يعني هذا العلم عدم وقوع تلك الصدفة الخاصّة أو ضرورة عدم وقوعها؟ فإن كان يعني عدم الوقوع فحسب فليس علماً عقلياً قبلياً؛ لما تقدّم من أن العلوم العقلية القبلية في رأي المنطق

الأرسطي يجب أن تكشف عن ضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه، ولا يكفي كشفها عن مجرّد الثبوت أو النفي، وإن كان علماً بضرورة عدم وقوع تلك الصدفة الخاصّة، فهذه الضرورة إما أن تكون ذاتية وإما أن تكون عرضية وناتجة عن عدم وجود السبب الكافي لوقوع تلك الصدفة، لأنّ كلّ صدفة بالإمكان أن تقع إذا توفّر سببها الكافي لإيجادها. فنحن إذا لاحظنا حادثة ظهور صداع لدى الشخص الذي تناول اللبن في كلّ واحدة من التجارب العشر لم نجد أيّ ضرورة واستحالة ذاتية تفرض عدم ظهور الصداع في أيّ واحدة من تلك التجارب. وأما افتراض الضرورة العرضية الناتجة عن عدم وجود السبب الكافي فهو يعني أننا نعتقد بعدم حدوث الصداع في تجربة خاصّة من تلك التجارب العشر، نتيجة للاعتقاد بعدم توفّر سبب الصداع في تلك التجربة، مع أننا في الواقع لا نجد علمنا الإجمالي بعدم تكرّر الصدفة النسبية خلال التجارب المتعاقبة مرتبطاً بأيّ فكرة مسبقة عن أسباب تلك الصدف. وقد لا نملك أيٍّ فكرة عن الأسباب ونوعيتها ومع ذلك نعلم بعدم تكرّر الصداع. فمثلاً قد لا نعلم ما هي أسباب الصداع ومع هذا نعلم بأنّ حدوث الصداع لا يقترن صدفة بشرب اللبن في جميع الحالات التي تجري عليها التجربة. وهذا يعني أن العلم بعدم حدوث الصداع في بعض تلك الحالات لم ينشأ عن فكرة مسبقة عن السبب لأنا لا نعرف ما هي أسباب الصداع.

وهكذا نستخلص من ذلك أن العلم الإجمالي بعدم وقوع الصدفة في مرّة واحدة على الأقلّ إذا كان يقوم على أساس التشابه والاشتباه ويرتبط بصدفة خاصّة، فلا يمكن أن يكون علماً عقلياً قبلياً.

الاعتراض الثالث

في كلّ حالة نواجه فيها التضادّ والتمانع بين مجموعة من الأشياء نستطيع أن نؤكّد القضية الشرطية القائلة: لو وجدت الدوافع والعوامل الكافية لإيجاد تلك الأشياء فلا يمكن أن توجد جميعاً نتيجة للتمانع والتضادّ بينها، فإذا كانت مساحة الغرفة لا تسع عشرة أشخاص أمكننا أن نؤكّد أن عشرة أشخاص ـ وإن توفّر لدى كلّ واحد منهم الدافع إلى دخول الغرفة ـ لا يتاح لهم دخولها مجتمعين من أجل التمانع والتضادّ الناتج عن ضيق مساحة الغرفة.

وحينما نلاحظ موقفنا من تكرّر الصدفة النسبية نجد أننا واثقون عادة بأنها لا تتكرر على خطّ طويل، فإذا اخترنا أفراداً بصورة عشوائية وأعطيناهم لبناً فنحن على ثقة بأن ذلك لن يقترن بظهور الصداع صدفة في جميع الأشخاص الذين اخترناهم عشوائياً، ولكنا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نؤكد القضية الشرطية القائلة: لو كان هؤلاء الذين اخترناهم عشوائياً تتوفّر لديهم عوامل الصداع لما ظهر الصداع في جميعهم من أجل التمانع والتضادّ بين الصدف النسبية المتماثلة.

وهكذا نلاحظ أننا كلّما استمددنا ثقتنا بعدم اجتماع مجموعة من الأشياء من الاعتقاد بالتمانع والتضادّ بينها، نجد أنفسنا متأكّدين من عدم اجتماع أفراد تلك المجموعة حتى في حالة توفّر المقتضي لوجود كلّ واحد منها. وفي مجال الصدف النسبية رغم اعتقادنا عادة بأنها لا تجتمع بصورة متماثلة لا نعتقد بعدم الاجتماع حتى في حالة توفّر المقتضي لوجود الصداع في كلّ واحد من الأفراد المختارين عشوائياً، بل نحن متأكّدون من القضية الشرطية القائلة: لو كان لدى كلّ واحد من هؤلاء

المقتضى الكافي لإيجاد الصداع لاجتمعت الصدف النسبية المتماثلة، ولاقترن الصداع بشرب اللبن صدفة في كلّ أولئك الأفراد. وهذا يعني أن ثقتنا الاعتيادية بـ «أنّ اقتران ظهور الصداع بشرب اللبن لا يتكرر باستمرار على خطّ طويل» لم تنشأ من الاعتقاد بالتضادّ والتمانع بين مجموعة الاقترانات المتماثلة.

الاعتراض الرابع

حينما نقوم بإيجاد «أ» لنلاحظ نوع العلاقة بينه وبين «ب» فيوجد «ب» في التجربة الأولى نواجه إحدى حالتين:

الأولى: أن نكون متأكّدين من عدم وجود «ت» (يرمز بـ «ت» إلى أيّ شيء يمكن أن يكون هو السبب لوجود «ب» عدا «أ»).

الثانية: أن يكون وجود «ت» وعدمه كلاهما محتملاً.

ففي الحالة الأولى يتحتّم على المنطق الأرسطي أن يكتفي بتجربة واحدة للتوصّل إلى العلم بسببية «أ» لـ «ب»؛ إيماناً منه بمبدأ السببية. فمادام لـ «ب» سبب على أيّ حال بحكم مبدأ السببية، وما دمنا نفترض أن «ت» غير موجود، فمن الضروريّ أن يكون «أ» هو السبب لـ «ب»، ولا نحتاج في هذه الحالة إلى تكرار التجربة. وفي الحالة الثانية نجد أن العلم بالسببية يتوقّف على تكرار التجربة ونجاحها في عدد كبير من المرات، وفي هذه الحالة نلاحظ أن الميل نحو الاعتقاد بسببية «أ» لـ «ب» يتأثّر بدرجة كبيرة بمقدار احتمالات وجود «ت» في تلك التجارب الناجحة. فكلّما كانت احتمالات «ت» أكبر كان ميلنا إلى الاعتقاد بسببية «أ» لـ «ب» أبطأ، وكلّما كانت احتمالات «ت» أصغر كان ميلنا إلى هذا الاعتقاد أكبر.

وهذا يعني أن الميل إلى الاعتقاد الاستقرائي بسببية «أ» لـ «ب» يتناسب عكساً مع مقدار احتمالات وجود «ت» في التجارب الناجحة، ولهذا نجد أنا إذا لم نكن على علم مسبق بأنّ لـ «ب» أسباباً أخرى لوجوده في الطبيعة، سوف يكون ميلنا إلى الاعتقاد بسببية «أ» لـ «ب» أكبر منه فيما إذا كنّا نعلم بأنّ لـ «ب» أسباباً أخرى غير أننا لم نعلم بوجودها خلال التجارب التي أجريناها، وذلك لأنّ احتمال وجود «ت» في الافتراض الأول أصغر قيمة من احتمال وجوده في الافتراض الثاني، لأنه في الأول يعبّر عن ناتج ضرب احتمالين هما:

- احتمال أن يكون لـ «ب» في الطبيعة سبب آخر.
- واحتمال أن يكون ذاك الشيء موجوداً فعلاً.

بينما لا يعبّر في الافتراض الثاني إلا عن قيمة احتمالية واحدة.

وهذا الارتباط الوثيق بين العلم الاستقرائي أو الميل الاستقرائي نحو الاعتقاد بالسببية، وبين مقدار احتمالات وجود «ت» في التجارب المتعاقبة لا يمكن للمنطق الأرسطي أن يفسّره على أساس طريقته في تبرير الاستدلال الاستقرائي، لأنّ الاستدلال الاستقرائي إذا كان نتيجة علم أوليّ قبليّ بأنّ الصدفة النسبية لا تتكرر على خطّ طويل، فكلّما حصلنا على خطّ طويل من الاقتران بين ظاهرتين استنتجنا السببية بينهما دون أن يكون لمقدار احتمالات وجود «ت» أيّ تأثير على ذلك.

الاعتراض الخامس

إذا افترضنا أن الخطّ الطويل الذي نعلم بأنّ الصدفة النسبية لا تتكرر عليه باستمرار يتمثّل في عشر تجارب، فهذا يعني أن اقتران تناول اللبن

مع ارتفاع الصداع في تسع تجارب متتابعة أمر محتمل، ولكنّه غير محتمل في عشر تجارب متتابعة من أجل العلم بأنّ الصدفة النسبية لا تتكرر في عشر تجارب متتابعة. ونريد أن نبرهن في هذا الاعتراض على أن هذا العلم ليس علماً عقلياً معطىً لنا بصورة مباشرة بل هو وليد عدد كبير من الاحتمالات، والبرهان يتركّب مما يلي:

أولاً: إن كلّ علم عقليّ بشيء (ونريد بالعلم العقليّ العلمَ الذي نحصل عليه بصورة مسبقة على الاستقراء والتجربة) يؤدّي حتماً إلى العلم بما يلازم ذلك الشيء إذا كان العالم معتقداً بالملازمة بين الشيئين.

ثانياً: إن القضية القائلة بأنّ الصدفة النسبية لا تتكرر في عشر تجارب متتابعة إذا كانت صادقة صدقت القضية الشرطية القائلة: لو وجدت الصدفة النسبية في تسع تجارب فإنها لن توجد في التجربة العاشرة حتماً، وهذا يعني التلازم بين هاتين القضيتين.

ثالثاً: إنا رغم ميلنا إلى الاعتقاد بأنّ تناول اللبن لن يقترن صدفة بارتفاع الصداع في عشر تجارب متتابعة، لا نميل إلى الاعتقاد بالقضية الشرطية التي تقول: لو اتّفق في تسع تجارب أن يقترن ارتفاع الصداع بتناول اللبن صدفة فلن يتكرر هذا الاقتران في التجربة العاشرة.

وفي ضوء هذه الأمور الثلاثة نستطيع أن نعرف أن الاعتقاد بأنّ الصدفة النسبية لا تتكرر عشر مرّات متتابعة ليس علماً عقلياً، إذ لو كان علماً عقلياً لأدّى إلى الاعتقاد ـ بالدرجة نفسها ـ بالقضية الشرطية الملازمة. وهذا يعني أنا نواجه علماً من نوع جديد وغريب على الذهنية المنطقية التقليدية، إذ نتعامل مع قضيتين متلازمتين بطريقتين مختلفتين فنعتقد بإحداهما ونشكّ في الأخرى.

وهذا العلم الغريب في أطواره بحاجة إلى تفسير لا يربطه بالعلوم العقلية القبلية، وإلى ذهنية منطقية تتناسب مع أطواره الخاصّة به، التي يتميّز بها عن العلوم التي يعالجها المنطق الأرسطي.

وهكذا نصل في ضوء البيانات السابقة إلى حقيقة المبدأ الأرسطي القائل: إن الصدفة لا تتكرر بصورة متماثلة متتالية، فليس هذا المبدأ قاعدة عقلية قبلية على مستوى القواعد المنطقية المستقلّة عن التجربة، وإنما هو محور لتجمّع كبير من القيم الاحتمالية، يجعل احتمال تكرّر الصدفة بصورة متماثلة ومتتالية أصغر من احتمال أيّ صورة أخرى من الصور الممكنة.

نتائج الصياغة الجديدة للمبدأ الأرسطيّ

باكتشاف حقيقة المبدأ الأرسطي وارتكازه على أساس تجمّع الاحتمالات، نستطيع أن نفسّر عدة نقاط غامضة في طريقة تطبيق هذا المبدأ لم يكن من السهل تفسيرها بدون اكتشاف المحتوى الحقيقي لهذا المبدأ.

فأولاً: إن هذا المبدأ، أو بالأحرى إن قاعدة عدم التماثل، إنما تجعل احتمال تكرّر الصدفة بصورة متماثلة أبعد من أيّ احتمال آخر فيما إذا كان التماثل المفترض في هذا الاحتمال تماثلاً حقيقياً لا تماثلاً مصطنعاً.

ويُقصد بالتماثل الحقيقي ذلك التماثل الذي يكشف عن سبب واحد مشترك، فحينما يظهر وجه الكتابة في المرّة الأولى وفي المرّة الثانية معاً يعتبر هذا تماثلاً حقيقياً، لأنه يكشف عن أن السبب الذي أدّى

إلى ظهور وجه الكتابة في المرّة الأولى أدّى أيضاً إلى ظهوره في المرّة الثانية، وهذا يعني أن السبب لظهور وجه الكتابة في المرّة الأولى هو ذلك الجزء المشترك من الظروف والملابسات بين المرّة الأولى والمرة الثانية، ولما كانت الأجزاء غير المشتركة أكثر جداً، فسوف يكون احتمال سببية الجزء المشترك وبالتالي تكرّر ظهور الكتابة في كلّ مرّة أضعف من سائر الاحتمالات.

ويمكن توضيح ذلك من خلال البيان التالي: إن الحالات المتتابعة التي وقعت في كلّ واحدة منها تجربة كرمية قطعة النقود، إذا قارنّا بينها واستطعنا أن نستوعب كلّ ظروفها وملابساتها فسوف نجد أنها تختلف في عدد كبير من الملابسات والظروف، بينما قد لا تشترك إلا في جزء ضئيل جداً من تلك الملابسات والظروف، فوضع الهواء ونوع تحرّكه ووضع الكفّ التي تقذف قطعة النقد ووضع القطعة النقدية في الكفّ وهي تقذف وأوضاع سائر الأشياء التي قد تتدخّل في تغيير اتجاه قطعة النقد، إن كلّ هذه الأوضاع تختلف من حالة إلى حالة ولا يظلّ شيء منها ثابتاً ومشتركاً بين الحالتين إلا أحياناً وبقدر يسير.

وعلى هذا الأساس نعرف أن افتراض تكرّر الصدفة نفسها بظهور وجه الكتابة مرّات عديدة يعني افتراض أن نفس ذلك الجزء الثابت من مجموع الملابسات والظروف في جميع الحالات هو السبب الذي يتحكّم في تعيين الوجه الذي سوف يبدو للعملة النقدية دون الجوانب المتحرّكة وغير الثابتة، إذ لو كان ظهور وجه الكتابة في المرّة الأولى نتيجة لأحد هذه الجوانب المتحرّكة لما تكرّر ظهوره في المرّة الثانية، فتكرّر ظهوره في جميع المرّات لا يمكن أن يفترض إلا إذا افترضنا أن

العامل المسبِّب لظهور وجه الكتابة هو الجانب الثابت من الظروف والملابسات، إذ بحكم كونه ثابتاً يتكرّر أثره في كلّ مرّة فيظهر وجه الكتابة.

وهذا افتراضٌ لا يملك إلا قيمة احتمالية ضئيلة جداً، لأنّ الجوانب المتحرّكة وغير الثابتة من الملابسات والظروف أكثر من ذلك الجانب الثابت بدرجة كبيرة جداً. وكلّ واحد من هذه الجوانب المتحرّكة يحتمل أن يكون له دور في تحديد الوجه الذي سيبرز.

وبكلمة مختصرة كلّما كان دور الجزء الثابت أكبر كان ترقّب تكرّر الظاهرة نفسها مرّات عديدة أقوى ، وكلّما كان دور الجزء المتحرّك أكبر كان ترقب اختلاف الظاهرة أقوى. و لما كانت احتمالات سببية الجزء المتحرّك أكثر؛ نتيجة لكون عناصر الحركة في الظروف والملابسات أكثر من عناصر الثبات، فمن الطبيعي أن يكون احتمال تكرّر الوجه نفسه في كلّ المرّات ضعيفاً جداً.

أما التماثل المصطنع فيقصد به التماثل الذي يفرض وجود سبب مشترك. فإذا افترضنا مثلاً أننا كنّا نلقي قطعة النقد وكان هناك شخص يتنبّأ اعتباطاً في كلّ مرّة بالوجه الذي سيظهر، فقال عن الرمية الأولى إن الكتابة سوف تظهر وقال عن الرمية الثانية إن الصورة سوف تظهر، ونفس الشيء قاله عن الثالثة والرابعة... وهكذا إلى العاشرة، ففي هذه الحالة يوجد تماثل بين ظهور وجه الكتابة في المرّة الأولى وظهور وجه الصورة في المرّة الثانية وظهور وجه الكتابة في المرّة الثالثة وظهور وجه الصورة في المرّة الرابعة... وهكذا، لأنّ هذه الفروض كلّها متماثلة في كونها محقّقة لنبوءة ذلك الشخص، إلا أن هذا تماثل مصطنع فهو لا

يفرض أن يكون السبب الذي أدّى إلى ظهور وجه الكتابة في المرّة الأولى هو بنفسه يؤدّي إلى ظهور وجه الصورة في المرّة الثانية.

وعلى هذا الأساس لا يكون احتمال صدق نبوءة ذلك الشخص صدفة في جميع المرّات، أضعف من أيّ احتمال آخر من احتمالات كذبه. فكما أننا لو لم نواجه نبوءة من هذا القبيل للاحظنا أن احتمال ظهور وجه الكتابة في الأولى والثالثة والخامسة والسابعة والتاسعة، وظهور وجه الصورة في الباقي، يساوي احتمال ظهور وجه الكتابة في المرّات الخمس الأولى وظهور وجه الصورة في الباقي، كذلك نلاحظ فعلاً بعد النبوءة تساوي الاحتمالين دون أن تكون النبوءة نفسها بسبب ما تخلق من تماثل مصطنع سبباً لهبوط قيمة الاحتمال الأول عن قيمة الاحتمال الثاني.

وسبب الفرق بين التماثل الحقيقي والتماثل المصطنع أن افتراض الصدفة بصورة متماثلة تماثلاً مصطنعاً لا يعني افتراض أن يكون السبب في كلّ مرّة هو ذلك الجزء المشترك من الظروف والملابسات، بل قد يكون السبب ثابتاً في نطاق التباينات المعلومة بين الحالات المتتالية، لأنّ التماثل المصطنع لا يفترض وحدة السبب.

وثانياً: إن قاعدة عدم التماثل تضعّف قيمة احتمال تكرّر الصدفة بصورة متماثلة إذا كان التماثل حقيقياً كما عرفنا، وكلّما كان التماثل بين الصدف المفترضة في هذا الاحتمال أوسع وأعمق كانت فاعلية قاعدة عدم التماثل في تضعيف قيمة هذا الاحتمال أكبر وأقوى.

فإذا قيل لنا إن زيداً سافر عشرة أشهر عشر مرات، وفي كلّ سفرة مُنيت السيارة التي كان راكباً فيها بحادثة اصطدام، كان ذلك غريباً. ولكن

إذا قيل لنا إنه سافر في شهر واحد عشر مرّات ووقعت له حادثة اصطدام في كلّ مرّة فسوف يبدو ذلك أغرب.

وإذا قيل لنا إن زيداً أقام مأدبة لعشرة من أصدقائه فاتفق صدفة أن أصيبوا جميعاً بالصداع فلم يحضروا، كان ذلك أغرب بكثير من أن يقال لنا إن زيداً أقام خلال عشرة أشهر عشر مأدبات دعا إليها أصدقاءه العشرة، فتخلّف عن الدعوة في المأدبة الأولى فلان وتخلّف في المأدبة الثانية فلان... وهكذا، وكان سبب التخلّف في كلّ مرّة الصداع. فنحن في كلتا الحالتين نواجه صدفاً متماثلة ولكنّها في الحالة الأولى أشدّ تماثلاً على أساس أنها وقعت جميعاً في زمان واحد. وهذا يعني أنه كلّما كان التماثل الحقيقي بين الصدف المتماثلة أشدّ كان احتمال وجودها جميعاً أضعف.

والسبب في ذلك أن مجموعة الحالات التي تكتنف كلّ واحد من المدعوّين العشرة ليست ثابتة، بل هي في حالة حركة وتغيّر وفقاً لما يتجدد في حياة كلّ واحد منهم من عوامل مادّية ونفسية وعلاقات متنوّعة ونشاطات مختلفة، كما أن التباينات بين مجموعة الحالات التي تكتنف في لحظة معيّنة هذا الشخص ومجموعة الحالات التي تكتنف في اللحظة نفسها شخصاً آخر أكثر من التوافقات.

وعلى هذا الأساس يبدو من الغريب أن يصاب العشرة في وقت واحد بالصداع رغم التباينات الكثيرة وضآلة القاسم المشترك بين حالات كلّ واحد منهم وحالات الآخرين، ولكن أقلّ من ذلك غرابة أن يصاب أحدهم بالصداع في شهر ويصاب آخر به في الشهر الثاني... وهكذا، لأنّ مجموعة الحالات التي تكتنف كلّ شخص لما كانت في حركة وتغيّر،

فليس من البعيد أن يمرّ أحد المدعوّين في شهر بحالات معيّنة تؤدّي به إلى الصداع، ولا تكون هذه الحالات موجودة في تلك اللحظة بالنسبة إلى شخص آخر من المدعوين، ولكنّه يمرّ بالحالة نفسها في الشهر الثاني بحكم الحركية والتغيّر في مجموعة الحالات التي تكتنف أيّ إنسان.

خلاصة تقييم الموقف الأول

اتّضح من البيانات السابقة أن القضية التي حسبها المنطق الأرسطي قضية أوّلية وأساساً منطقياً للقضايا التجريبية ليست في الحقيقة قضية أوّلية مستقلّة عن التجربة، بل هي بدورها قضية تجريبية، وما دامت قضية تجريبية فلا يمكن أن تشكّل الأساس المنطقي للقضايا التجريبية ككلّ.

وهذا لا ينافي أن تكون هذه القضية أساساً منطقياً لقضايا تجريبية في مراحل متأخّرة من الفكر التجريبي، بمعنى أننا إذا توصلنا بالتجربة إلى التصديق بالقضية القائلة: «إن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار» أمكننا أن نجعل منها قاعدة نرتكز عليها في استنباط قضايا تجريبية أخرى. ولكنا حينما نأخذ القضايا التجريبية ككلّ لا يمكن أن نجعل من تلك القضية الأساس الاستدلالي لها جميعاً بعد أن ثبت أنها ليست إلا واحدة من تلك القضايا التجريبية.

فالموقف المعمّق للمنطق الأرسطي خاطئ.

الموقف الثاني: كون القضايا التجريبية أولية

وهو الموقف الذي يعتبر القضية التجريبية أوّلية ويرفض كونها مستدلّة ومستنتجة من القضايا المحسوسة التي تكوّن منها الاستقراء لصالح تلك القضية التجريبية، وهذا الموقف خاطئ أيضاً.

توضيح ذلك : أننا يجب أن نميّز بصورة أساسية بين تصوّرين للعلاقة بين القضية التجريبية كالقضية القائلة: «كلّ حديد يتمدّد بالحرارة»، والقضايا الجزئية المحسوسة التي تكون منها الاستقراء كالقضايا القائلة: هذا الحديد يتمدّد بالحرارة وهذا الحديد تمدّد بالحرارة وذلك الحديد تمدّد بالحرارة.

التصوُّر الأول: إن كلّ قضية من القضايا الجزئية المحسوسة المكوّنة للاستقراء تثبت جزءاً من مدلول القضية التجريبية لأنها تتناول حالة واحدة من الحالات الكثيرة التي تستوعبها القضية التجريبية. ولمّا كانت القضية التجريبية تشتمل على أجزاء أخرى علاوة على الأجزاء التي تثبتها تلك القضايا الجزئية، فلا يمكن أن تعتبر القضية التجريبية مستنتجة من تلك القضايا الجزئية لأنّ جزءاً من مدلولها لا يمكن استنتاجه منها. وهذا التصوّر هو الذي ينسجم مع الموقف البدائي للمنطق الأرسطي من القضية التجريبية إذ يعتبرها قضية أوّلية.

التصوُّر الثاني: وهو الأصوب: أن كلّ قضية من القضايا الجزئية

المكوّنة للاستقراء تثبت كامل مدلول القضية التجريبية لا جزءاً منه فحسب، ولكن إثباتها لكامل مدلول القضية التجريبية إثبات ناقص. فهناك إذن على أساس هذا التصوّر أدلّة على كامل مدلول القضية التجريبية بعدد القضايا الجزئية التي يشتمل عليها الاستقراء غير أنها أدلّة احتمالية.

وبهذا تكون القضية التجريبية بكامل مدلولها قضية مستنتجة ومستدلّة كأيّ قضية نظرية ثانوية، والأدلّة بعدد تلك القضايا المحسوسة التي كوّنت الاستقراء. وقوّة الإثبات لكلّ واحدة من تلك القضايا تتوقّف على افتراض مصادرات المرحلة الأولى أي المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي، ودرجة الإثبات تتحدّد وفقاً لما تفرضه نظرية الاحتمال وبديهياتها المتقدّمة.

وعلى أساس ذلك تكون القضية التجريبية مستنتجة من مجموعة من القضايا مؤلفة من ثلاثة أصناف:

الصنف الأوَّل: القضايا الجزئية التي تكوّن منها الاستقراء لصالح القضية التجريبية.

الصنف الثاني: المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية، فإن هذه المصادرات هي التي تجعل كلّ واحدة من قضايا الصنف الأول عاملاً من عوامل إثبات كامل مدلول القضية التجريبية، وقد عرفنا سابقاً أن الحدِّ الأدنى من هذه المصادرات يكفي فيه الاحتمال القبلي للسببية بمفهومها العقلي.

الصنف الثالث: المصادرات التي تحتاجها نظرية الاحتمال بصورة عامّة لكي تكون قادرة على تحديد درجات التصديق الاحتمالي أي

بديهيات نظرية الاحتمال.

وتتميّز القضية التجريبية عن القضايا النظرية الثانوية رغم أنها جميعاً مستدلّة، بأنّ الاستدلال في القضية التجريبية احتماليّ، فهي دائماً مستنتجة بدرجة أقلّ من اليقين، فأيّ درجة من التصديق بالقضية التجريبية أقلّ من اليقين بالإمكان أن تكون مستنتجة. وأما درجة اليقين فهي ليست مستنتجة كما عرفنا في دراستنا للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر القضية التجريبية ثانوية ومستدلّة وفقاً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ما دمنا نتكلّم عن درجة من التصديق أقلّ من اليقين. وأما اليقين بالقضية التجريبية فهو ليس مستدلاً ولا مستنتجاً استدلالاً واستنتاجاً منطقياً من تصديقات سابقة، وإنما هو وليد تراكم الاحتمالات في محور واحد وفقاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي؛ فهو تصديق أوّلي من الناحية المنطقية ولكنّه يتوقّف في الوقت نفسه على افتراض كلّ التصديقات التي تتطلّبها المرحلة الاستنباطية المؤدّية إلى تراكم الاحتمالات وإن لم يكن مستنتجاً منها منطقياً.

القضايا الحدسية في ضوء المنطق الذاتي

والقضايا الحدسيّة كالقضايا التجريبية تماماً، فالإنسان يلاحظ في المثال الذي يقدّمه المنطق الأرسطي للقضية الحدسيّة اختلاف تشكّل نور القمر عند اختلاف نسبته إلى الشمس، فيحدس أن القمر يستمدّ نوره من الشمس كما يحدس أن الحرارة سبب لتمدّد الحديد على أساس ملاحظة الاقتران بين التمدّد والحرارة في عدد كبير من الحالات.

وللمنطق الأرسطي تجاه القضية الحدسية موقفان أيضاً، فهو في تصنيفه الاعتيادي للقضايا يعتبر القضية الحدسية قضية أولية، وفي نظرة أعمق يعتبرها مستنتجة من نفس القضية الأساسية التي جعلها الأساس المنطقي للقضايا التجريبية وهي أن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار. فلو لم يكن نور القمر مستمدّاً من الشمس لما اقترن الاختلاف في نسبة القمر إلى الشمس قرباً وبعداً باختلاف في تشكّل نوره، لأنّ الصدفة النسبية لا تدوم.

والموقف في القضية الحدسية هو الموقف المتقدّم في القضية

التجريبية. فالقضية الحدسية قضية ثانوية مستدلّة وهي بكامل مدلولها مستنتجة من القضايا الجزئية التي تكوّن منها الاستقراء لصالح تلك القضية الحدسية، ولكن بدرجة من الاستنتاج والإثبات أقلّ من اليقين وفقاً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي.

وأما اليقين بالقضية الحدسية فهو ليس مستدلاً ولا مستنبطاً من القضايا الجزئية التي كوّنت الاستقراء، ولا مستنتجاً من قضية عقلية قبلية كما زعم المنطق الأرسطي في أحد موقفيه، بل اليقين بالقضية الحدسية كاليقين بالقضية التجريبية درجة أوّلية من التصديق، بمعنى أننا لا يمكننا أن نبرهن على درجة اليقين بها بتصديقات سابقة، ولكننا في الوقت نفسه لا يمكننا الحصول على هذا اليقين إلا نتيجة لتراكم الاحتمالات في محور واحد، وهذا التراكم يفترض كلّ التصديقات التي تتطلّبها المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي.

فاليقين بالقضايا الحدسية والتجريبية يتوقّف إذن على افتراض تصديقات سابقة، ولكنّه ليس مستنبطاً منها، وعلى عكس ذلك درجات التصديق التي تقلّ عن اليقين فإنها مستنبطة من تلك التصديقات التي تتطلّبها المرحلة الاستنباطية للاستقراء.

القضايا المتواترة في ضوء المنطق الذاتي

عرّف المنطق الأرسطي التواتر بأنه اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية، وهذا التعريف بتحديده وتمحيصه يرجع إلى أن القضية المتواترة دليليّتها تنحلّ إلى صغرى وكبرى. أما الصغرى فهي اجتماع عدد كبير على الإخبار بقضية معيّنة، وأما الكبرى فحكم العقل الأولي بامتناع تواطؤ أولئك على الكذب. وبضمّ إحداهما إلى الأخرى يُستنتج على طريقة القياس حقّانية القضية المتواترة وصدقها. والقضية الأولى (الصغرى) خارجية والثانية (الكبرى) عقلية أوّلية وليست مستمدّة من الخارج والتجربة.

ومن هنا جعل المنطق الأرسطي القضية المتواترة إحدى القضايا الستّ الأوّلية في كتاب البرهان، لأنّ كبراها عقلية أوّلية وإلا فالقضية المتواترة نفسها بحسب التحليل قضيةٌ مستنتجة بالاستدلال القياسي الاستنباطي، وهو ما تكون النتيجة دائماً مستبطنة في المقدّمات وليست

أكبر منها، في قبال الاستدلال الاستقرائي الذي تكون النتيجة المتحصّلة فيه أكبر من المقدّمات.

وهذا النهج الذي يشكّل الأساس لثقتنا اليقينية بالقضايا المتواترة يشابه تماماً التصديق بأنّ الاتفاق لا يكون دائمياً، الذي جعله المنطق الأرسطي أساساً للقضايا التجريبية والحدسية. فكما لا يكون الاتفاق دائمياً كذلك لا يكون الكذب دائمياً، فإذا اطّرد الإخبار عن شيء معيّن من عدد كبير من المخبرين عرفنا أن القضية التي اتّفقوا على الإخبار عنها صادقة. فلو اشترك عدد كبير من الناسِ في احتفال وبعد انتهائه سألنا كلّ واحد منهم عن الشخص الذي حاضَرَ في ذلك الاحتفال، فجاءت الأجوبة كلّها تؤكّد أن فلاناً هو الذي ألقى محاضرة في ذلك الحفل، كانت هذه القضية متواترة ويقينية الصدق في رأي المنطق الأرسطي، لأنّ الكذب لا يكون دائمياً.

والموقف من التصديق بأنّ الكذب لا يكون دائمياً أو التصديق بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب، هو الموقف من التصديق بأنّ الاتفاق (الصدفة النسبية) لا يكون دائمياً، ويكفي لنفي كونه تصديقاً عقلياً أولياً نفس الحجج والمناقشات التي عرضناها عند مناقشة الطابع العقلي القبلي المزعوم للقضية القائلة بأنّ الاتفاق لا يكون دائمياً. وإنما هذه الكبريات بأنفسها قضايا تثبت بالاستقراء والمشاهدات أي أنها قضايا غير أوّلية، بحيث لو قطعنا النظر عن العلم الخارجي ومقدار تكرّر الصدفة أو التواطؤ على الكذب فيها لكنّا نحتمل عقلاً تكرّر الصدفة دائماً والتواطؤ على الكذب من جمع غفير، وإنما ننفي ذلك بعد التجربة والمشاهدة لعالم الخارج. وليس حكم عقولنا في مثل هذه القضايا كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين.

إذن فالقضية المتواترة ليست إلا قضية استقرائية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية في الاستدلال، وهي قوانين حساب الاحتمال والتوالد الموضوعي أولاً ثم قوانين المنطق الذاتي والتوالد غير الموضوعي ثانياً. وسوف يتّضح أن روح القضية التجريبية والمتواترة وملاكها واحد.

ثم إن الاستدلال الاستقرائي له أحد شكلين:

الأول: يتّجه إلى إثبات سببية «أ» لـ«ب» حيث نعلم بأنّ «أ» موجود مع عدد كبير من الباءات ونشكّ في علاقة السببية بين «أ» و «ب».

الثاني: يتّجه إلى إثبات وجود «أ» واقترانه بالباءات، حيث نعلم بأنّ بين «أ» و «ب» علاقة السببية، ونشكّ في وجود «أ» فعلاً.

وببيان آخر: إما نتجه إلى إثبات علّية الموجود أو إثبات وجود صغرى العلّة بعد الفراغ عن علّيتها.

والشكل الثاني للدليل الاستقرائي الذي يثبت وجود «أ» له حالات، والحالة الأولى منها أن يكون بديل «أ» المحتمل كونه سبباً لـ«ب» مجموعة مكوّنة من (ج، د، هـ) مثلاً. ولتوضيح هذه الحالة نفترض أننا استطعنا أن نعرف أن ماهية «ب» لها سببان: أحدهما ماهية «أ» والآخر ماهيّة «ت» فهناك علاقتا سببية معلومتان ونفترض أن «أ» يعبِّر عن واقعة واحدة بينما يعبِّر «ت» عن مجموعة وقائع متعدّدة نرمز إليها بـ(ج، د، هـ) وما لم تجتمع هذه الوقائع الثلاث لا يتكون «ت» الذي يمثّل السبب الثاني لـ«ب». فإذا رأينا «ب» قد وقع مرّة فسوف يوجد لدينا على أساس الافتراض السابق علم إجماليّ بأنّ هناك مصداقاً لماهية «أ» أو لماهية «ت» قد وجد، ووجد على أساسه «ب». وعلى أساس هذا العلم تحدّد

قيمة الاحتمال القبليّ أي قبل التنمية لوجود «أ» بـ$\frac{1}{2}$، ولهذا نسمّيه بالعلم الإجماليّ القبليّ.

ولكن إذا افترضنا أن احتمال واقعة «أ» يكافئ احتمال أيّ واقعة من الوقائع الثلاث التي تكوّن بمجموعها «ت» وأن كلّ واحد من تلك الاحتمالات يساوي $\frac{1}{2}$، فسوف نحصل على علم اجماليّ آخر، وهو علم يستوعب احتمالات وجود «ج، د، هـ» ، وهذا العلم يشتمل على ثمانية احتمالات، واحد منها هو احتمال وجود «ج، د، هـ» جميعاً، وسبعة منها تتضمّن انتفاء إحدى تلك الوقائع الثلاث على الأقلّ وهي:

١ـ ج فقط.

٢ـ د فقط.

٣ـ هـ فقط.

٤ـ ج، د فقط.

٥ـ ج، هـ فقط.

٦ـ د، هـ فقط.

٧ـ عدم وجود أيّ واحد منها.

وهذه الاحتمالات السبعة تستلزم وجود «أ» لأنها تفترض نفي «ت»، ومادام «ب» موجوداً وليس هناك «ت» فـ «أ» موجود إذن. وذلك الاحتمال الوحيد الذي يفترض وجود (ج، د، هـ) جميعاً حياديّ تجاه وجود «أ» وعدمه، إذ كما أن ذات ما سمّيناه بالعلّة الأخرى موجودة في الحالات الثلاث، كذلك «أ» موجود فيها بناءً على هذا الفرض. فكما يحتمل أن تكون العلّة الأمر الآخر كذلك يحتمل أن تكون العلّة هي «أ». و بهذا تصبح قيمة احتمال وجود «أ» بموجب هذا العلم الإجمالي: $\frac{7\frac{1}{2}}{8} = \frac{15}{16}$.

والقضية المتواترة هي مثال من أمثلة هذه الحالة، لأنّ اتفاق العدد الكبير من المحتفلين على جواب واحد عند السؤال منهم عن نوع الشخص المحاضر في الحفلة، يعبّر عن باءات عديدة بعدد الإخبارات الصادرة منهم. وكون الشخص الذي اتفقوا على ذكره هو المحاضر حقّاً يعبّر عن «أ» لأنه إذا كان هو المحاضر حقّاً فهذا وحده يكفي تقريباً لكي يفسّر لنا كلّ الباءات. وما هو البديل لـ «أ» هو أن نفترض توفّر دواعٍ مصلحية لدى كلّ المخبرين دعتهم إلى الكذب بطريقة واحدة، وهذا البديل يشتمل على افتراضات عديدة مستقلّة، ويمكّننا ذلك من تشكيل علم إجماليّ يستوعب احتمالات تلك الافتراضات وهي ثمانية حين نفرض ثلاثة مخبرين، إذ يحتمل أن يكون واحد فقط من الثلاثة يتوفّر لديه دافع مصلحيّ للإخبار بتلك الطريقة عن خطيب الحفل، ويحتمل أن يكون اثنان فقط يتوفّر لديهما ذلك، ويحتمل توفّر الدافع المصلحي لديهم جميعاً، كما يحتمل عدم وجوده لدى أيّ واحد منهم.

١ــ وجود الدافع للكذب لدى الأول فقط.

٢ــ وجود الدافع للكذب لدى الثاني فقط.

٣ــ وجود الدافع للكذب لدى الثالث فقط.

٤ــ وجود الدافع للكذب لدى الأول والثاني فقط.

٥ــ وجود الدافع للكذب لدى الثاني والثالث فقط.

٦ــ وجود الدافع للكذب لدى الأول والثالث فقط.

٧ــ وجود الدافع للكذب لديهم جميعاً.

٨ ــ عدم وجود الدافع للكذب لديهم جميعاً.

فتكون مجموع الفروض التي يستوعبها العلم الإجمالي في حالة وجود ثلاثة مخبرين ثمانية، وسبعة من هذه الفروض تتضمّن أن واحداً على الأقلّ من الثلاثة ليس لديه أيّ دافع مصلحيّ يبرّر إخباره، وهي لذلك تعتبر في صالح صدق القضية المخبَر عنها. وفرض واحد وهو الفرض الذي يتضمّن توفّر الدافع المصلحي لدى الجميع، حياديّ تجاه صدق القضية وكذبها كما تقدّم.

فإذا كانت قيمة احتمال وجود الدافع المصلحيّ الباعث على الإخبار لدى كلّ مخبر بصورة مستقلّة $\frac{١}{٢}$، ففي حالة ثلاثة مخبرين سوف تكون $\frac{٧ + \frac{١}{٢}}{٨} = \frac{١٥}{١٦}$ من قيم العلم الإجمالي متضمّنة لإثبات «أ» ونفي البديل المحتمل لـ «أ» أي لإثبات صدق القضية. وفي حالة أربعة مخبرين ترتفع القيم المثبتة إلى $\frac{١٥ + \frac{١}{٢}}{١٦} = \frac{٣١}{٣٢}$ وهكذا حتى تصبح قيمة احتمال عدم ثبوت القضية المخبر بها متمثّلة في كسر ضئيل جداً.

وعندئذ نبدأ المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي وهي الوصول إلى اليقين الموضوعي، وذلك بمقتضى ما تفضّل به الله سبحانه على الإنسان من الضابط الذاتي لانطفاء القيم الاحتمالية والكسريَّة الضعيفة جداً، ولولا ذلك لما كان بالإمكان أن يحصل له القطع واليقين في كثير من الأحيان، وهذا ما تقدّم بيانه سابقاً.

الشرط الأساسي لتحوّل التصديق في القضيَّة المتواترة إلى يقين

قلنا سابقاً إن الشرط الأساسي لفناء الكسر الضئيل وتحوّل القضية إلى يقين هو أن لا يؤدّي إفناء الكسر الضئيل الممثّل لقيمة الاحتمال

المضادّ للمطلوب إفناء العلم لإحدى قيمه الاحتمالية المتساوية بدون مرجّح. ويمكن إثبات توفّر هذا الشرط بالبيان التالي:

إن القيم الاحتمالية للأطراف ليست متساوية في العلم الذي يستوعب الحالات الممكنة لافتراض الدوافع المصلحية، وهذا يعني أن بإمكان هذا العلم إفناء احتمال أحد أطرافه دون أن يؤدّي إلى إفناء إحدى القيم الاحتمالية المتساوية بدون مرجّح.

والسبب في أن قيم الأطراف ليست متساوية، أن قيمة الحالة التي تفترض وجود دوافع مصلحية للإخبار عن وقوع الحادثة عند جميع الشهود هي أصغر من قيمة احتمال أيّ حالة أخرى؛ لما تقدّم في البحوث السابقة من أن احتمال تكرّر الصدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من الحالات أضعف من سائر الاحتمالات الأخرى. فكما أنك إذا حاولت أن تلقي بقطعة النقد عشر مرّات يكون احتمال ظهور وجه الصورة فقط أو وجه الكتابة فقط في جميع المرّات أضعف من أيّ حالة أخرى من الحالات الممكنة، كذلك في مجال القضية المتواترة تعتبر حالة وجود دافع مصلحيّ للإخبار بوقوع الحادثة التي سألنا عنها عند جميع الشهود أضعف احتمالاً من أيّ حالة أخرى من الحالات الممكنة التي تتألّف منها أطراف العلم الإجمالي. وقد فسّرنا ذلك في البحوث المتقدّمة على أساس تدخّل علم إجماليّ آخر يجعل تلك الحالة أضعف قيمة من سائر الحالات الأخرى، فإن الشهود يعيش كلّ واحد منهم ظروفاً وملابسات كثيرة، ولا شكّ في أن جهات الاختلاف بينهم في هذه الظروف والملابسات كثيرة وأنها أكثر جداً من جهات الاتفاق والاشتراك. وافتراض مرور جميع الشهود بالظروف الملابسات التي

تؤدّي إلى دافع مصلحي للإخبار عن وقوع الحادثة، يعني على الأكثر أن جهات الاتفاق هي وحدها التي تدخّلت في تحديد موقف كلّ شاهد دون جهات الاختلاف، رغم أن جهات الاختلاف أكثر جداً من جهات الاتفاق. وهذا هو الذي يجعل احتمال تكرّر الصدفة بصورة متماثلة في الجميع أضعف من الاحتمالات الأخرى.

وهكذا نخرج بنتيجة هي أن العلم الإجمالي الذي يضمّ الحالات الممكنة لافتراضات الدافع المصلحي للإخبار بوقوع الحادثة، لا يملك أطرافاً متساوية في القيمة الاحتمالية، لأنّ قيمة احتمال وجود دافع مصلحي للإخبار بوقوع الحادثة عند جميع الشهود أضعف من قيمة سائر الاحتمالات الأخرى؛ وذلك نتيجة لتدخّل علم إجماليّ آخر. وبهذا يصبح بالإمكان للعلم الإجمالي أن يفني القيمة الاحتمالية لوجود دافع مصلحيّ عند الجميع، دون أن يؤدّي ذلك إلى إفناء العلم لإحدى قيمه الاحتمالية المتساوية بدون مرجّح.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نعرف سبب الفرق بين شهادات تتّجه جميعاً نحو إثبات حادثة معيّنة وشهادات تتّجه كلّ واحدة منها نحو إثبات حادثة تختلف عن الحادثة التي تتّجه الشهادات الأخرى إلى إثباتها. مثلاً: تارة يخبرنا عشرة من الشهود بأنهم رأوا فلاناً في المدينة، وأخرى يخبرنا كلّ واحد منهم بأنه رأى شخصاً غير الأشخاص الذين يخبر الآخرون برؤيتهم، ومن المحتمل أن يكونوا جميعاً صادقين.

ففي الحالة الأولى يوجد محور واحد للشهادات العشر، بينما لا يوجد محور من هذا القبيل في الحالة الثانية، ولا شكّ في أن درجة التصديق بأنّ واحداً من العشرة على الأقلّ لا يوجد لديه دافع مصلحيّ

للإخبار بوقوع الحادثة في الحالة الأولى أكبر منها في الحالة الثانية.

وبكلمة أخرى: إن قيمة احتمال أن العشرة جميعاً مـدفوعون بـدافع مصلحيّ للإخبار بوقوع الحادثة هي في الحالـة الأولـى أصـغر منهـا فـي الحالة الثانية، لأنّ افتراض ذلك في الحالة الأولى يعنـي افتـراض التـشابه في الظروف والملابسات رغم كثرة الاختلافات بين الأشخاص العـشرة. وأما افتراض ذلك فـي الحالـة الثانيـة فـلا يعنـي تـشابهاً فـي الظـروف والملابسات، لأنّ الحادثة التي يفترض توفّر دافع مصلحيّ عند كلّ شاهد للإخبار بها تختلف عن الحادثة التي يفترض تـوفّر دافـع مـصلحيّ عنـد الشاهد الآخر للإخبار بها، فلا تشابه بين المصالح لكي تكون ناتجة عـن ظروف وملابسات مشتركة.

وهكذا نعرف أن القضية المتواترة قـضية اسـتقرائية مـستدلّة بـنفس الطريقة التي يعالج بها الدليل الاستقرائي أيّ قضية استقرائية أخـرى عبـر مرحلتين، على أساس حساب الاحتمـال وتـراكم القـيم الاحتماليـة فـي محور واحد.

بقيت هناك أبحاث أخرى تتعلّق بالقضية المتواترة نعـرض لهـا فـي الأبحاث اللاحقة.

القضايا المحسوسة في ضوء المنطق الذاتي

بقي علينا أن ندرس من القضايا الأوّلية الستّ في تصنيف المنطق الأرسطي القضية المحسوسة التي يؤمن هذا المنطق بأنها قضية أوّلية وإحدى نقاط الابتداء في المعرفة البشرية.

وقد تقدّم أن الحسّ على قسمين: ظاهر وباطن. فالقضايا المتيقّنة بواسطة الحسّ الظاهر هي من قبيل يقيننا بأنّ الشمس طالعة، والقضايا المتيقّنة بواسطة الباطن من قبيل يقيننا بالجوع أو اللذة أو الخوف ونحو ذلك.

ولا شكّ في أن القضايا المطلوب إثباتها بالحس الباطن أوّلية، لأنّ الإنسان في هذا القسم من الإدراك الحسّي يتّصل بصورة مؤكّدة بمدلول القضية المطلوب إثباتها بهذا الحسّ مباشرة. وأما القضايا المطلوب إثباتها بالحس الظاهر فهي تختلف عن قضايا الحسّ الباطن.

ومن أهمّ النتائج التي رتّبها الاتجاه العقلي على أوّلية القضية المحسوسة هو الإيمان ببداهة أصل الواقعية ولو بنحو القضية المهملة،

أي أن هناك عالماً خارج ذواتنا، وكذلك الاعتقاد بوجود تشابه بين الصورة المحسوسة التي ندركها والواقع الموضوعي لها. وهذا ما ستوفّر على بحثه في المعطيات الفلسفية إن شاء الله.

ويعتقد المنطق الذاتي أن القضية المحسوسة كالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة هي قضية استقرائية تقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد، وفقاً للمرحلتين اللتين يمرّ بهما الدليل الاستقرائي.

تلخيص

إلى هنا انتهينا من دراسة القسم الثاني من القضايا اليقينية الستّ في المنطق الأرسطي في ضوء المنطق الذاتي. وقد اتّضح أنها جميعاً قضايا استقرائية يتحكّم فيها الاستدلال الاستقرائي بكلتا مرحلتيه كما يتحكّم في أيّ قضية استقرائية أخرى.

وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن اليقين الذاتي بهذه القضايا الأربع وهي التجريبية والحدسية والمتواترة والحسّية، عند أيّ فرد يقوم على أساس هاتين المرحلتين للدليل الاستقرائي، إذ لا نشكّ في أن الإيمان واليقين الذاتي بالواقع الموضوعي للقضية المحسوسة مثلاً يقوم عند كثير من الناس على أساس عدم التمييز بين مدلولها الذاتي ومدلولها الموضوعي، والاعتقاد الخاطئ بأنّ الإنسان في إدراكه الحسّي يتصل بالواقع الخارجي مباشرة، كما أن اليقين الذاتي بالقضية التجريبية كثيراً ما تتدخّل فيه عوامل ذاتية سيكولوجية بحتة، وكثيراً ما يعبِّر عن توقّع يقوم على أساس العادة والمنبّهات الشرطية. فالطفل الذي يتوقّع أن يرتفع ما

يحسّه من ألم الجوع إذا تناول الطعام قد لا يكون مستنداً في توقّعه هـذا إلى العادة وقوانين الاستجابة الشرطية.

وإنمـا الـذي نعنيـه أن التـصديق الموضـوعي بالقـضايا التجريبيـة والحدسـية والمتـواترة والمحـسوسة يقـوم علـى أسـاس الاسـتدلال الاستقرائي، وتتحدّد درجتـه وفقـاً لمـا يفرضـه الـدليل الاسـتقرائي فـي مرحلته الاستنباطية الأولى ومرحلته الثانية.

القضايا النظرية في ضوء المنطق الذاتي

تقدّم أن المنطق الأرسطي قسّم القضايا إلى أوّلية وثانوية، وصنّف القضايا الأوّلية اليقينية إلى ستة أصناف، ضبطها قطب الدين الرازي بقوله: «القضايا إمّا أن يكون تصوّر أطرافها كافياً في حكم العقل أو لا، فإن كان كافياً فهي الأوليات، وإن لم يكن فإما أن يحتاج إلى أمر ينضمّ إلى العقل ويعينه على الحكم أو يحتاج إلى أمر ينضمّ إلى القضية أو يحتاج إليهما معاً، فالأول هو المشاهدات؛ لاحتياجها إلى ما ينضمّ إلى العقل وهو الإحساس.

والثاني وهو ما يحتاج إلى ما ينضمّ إلى القضية فلا شكّ أن ما ينضمّ إلى القضية ويكون له دخل في تحقّق الحكم يكون مبادئ تلك القضية، فلا يخلو إما أن يكون مبادئ لازمة أو غير لازمة، فإن كانت لازمة فهي قضايا قياساتها معها فإنها قضايا متى تصوّر أطرافها يحصل عند العقل قياس مرتّب منتج لها، وإن كانت غير لازمة فلا يخلو إما أن يكون حصول تلك المبادئ بسهولة أو بصعوبة، فإن كان حصولها بسهولة فهي الحدسيات لأنّ مباديها تقع في العقل مترتّبة وينساق الذهن إليها بلا

طلب واكتساب، وإن كان حصولها بعسر فهي النظريات وليست من المبادئ.

والثالث إما أن يكون حصولها بإحساس السمع فهي المتواترات، وإما أن لا يكون فهي المجرّبات، وكلّ منهما يحتاج إلى ما ينضمّ إلى العقل وهو استماع الأخبار في المتواترات وتكرّر المشاهدة في المجربات، وإلى ما ينضمّ إلى تلك القضايا وهو القياس الخفي، كما يقال لو لم يكن كذلك لما كان دائمياً أو أكثرياً.

فهذه ستّة أصناف، واعلم أن هذه التقسيمات ليست بذاتية فإن الأقسام قد تتداخل باعتبارات، ولذلك جعلها الشيخ أصنافاً لا أنواعاً»[١].

ثم اعتبر أيّ قضية تستنتج من تلك القضايا الأوّلية قضية نظرية يتشكّل منها البناء العلوي للمعرفة. وكما تستنتج القضية النظرية من قضايا أوّلية مباشرة قد تستنتج أيضاً من قضايا نظرية قد استنتجت بدورها من قضايا أولية.

وهكذا تنشأ القضايا النظرية وتتولّد عن القضايا اليقينية الأوّلية بصورة مباشرة أو غير مباشرة. والشكل الوحيد لاستنتاج القضية النظرية اليقينية والبرهنة عليها هو الاستنتاج القياسي الذي تتضمّن نتيجته في مقدّماته التي تبرهن على تلك النتيجة.

وقد عرفنا علاقة الاستقراء بالقضايا اليقينية الستّ واكتشفنا الطابع الاستقرائي لأكثر تلك القضايا، والسؤال الآن: ما هي علاقة الاستقراء بالقضايا النظرية كالقضية القائلة مثلاً زوايا المثلّث تساوي قائمتين؟

---

(١) **الإشارات والتنبيهات**، ج١، ص٢١٣.

وفي مجال الجواب على هذا السؤال يجب أن نميّز بين نقطتين:

- القضية النظرية نفسها.
- سلامة الطريقة التي تمّ بموجبها استنتاج تلك القضية والبرهنة عليها.

أما نفس القضية النظرية فلا شكّ أن بالإمكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي عليها والتوصل عن طريقه إلى التصديق بها بوصفها قضية استقرائية، بدلاً عن التصديق على أساس البرهان واستنباط تلك القضية من قضايا قبلية. فمساواة زوايا المثلّث لقائمتين مثلاً بالإمكان - بدلاً عن استنتاجها من المصادرات الأوّلية للهندسة الأقليدية - أن ينطبق عليها الاستدلال الاستقرائي بنفس الطريقة التي أوضحنا بها إمكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي على الأوليات من القضايا اليقينية الستّ، بأن نضع في البدء فرضيتين:

إحداهما: فرضية استلزام المثلّث للمساواة بين زواياه الثلاث وقائمتين.

والأخرى: فرضية استناد هذه المساواة إلى سبب خارجيّ معيَّن نرمز إليه بـ «ت».

وحينما نلاحظ بالاستقراء اقتران المثلّث في كلّ الحالات التي لاحظناها بتلك المساواة، ينشأ علم إجماليّ يستوعب احتمالات وجود «ت» وعدمه في كلّ تلك الحالات، وتتجمّع نتيجة لهذا العلم قيم احتمالية كبيرة في محور واحد وهو محور الفرضية الأولى، لأنّ كلّ الاحتمالات الممكنة بشأن «ت» تقريباً تتضمّن افتراض عدمه ولو في حالة واحدة على الأقلّ، وهذا يكفي لإثبات التلازم بالطريقة التالية:

قلنا إن الدليل الاستقرائي يتّجه في تفسيره إلى إثبات علاقة السببية بين «أ» و «ب»، وعن طريق هذه العلاقة يثبت التعميم بالصورة التي سوف نشرحها.

أشرنا أننا في تطبيق الطريقة العامّة للاستدلال الاستقرائي نحتاج إلى علم إجماليّ يكون أساساً لتنمية احتمال السببية، وما دمنا قد افترضنا العلم في الموقف القبلي باستحالة الصدفة المطلقة فهذا يعني أن «ب» لها سبب ترتبط به بعلاقة السببية، إذ لو لم يكن لها سبب لكان وجودها صدفة مطلقة والمفروض قبلياً استحالتها. فإذا افترضنا أن هذا السبب الذي ترتبط به «ب» بعلاقة السببية هو إما «أ» وإما «ت» بمعنى إن سبب «ب» واحد منهما فقط وأجرينا تجربة أوجدنا فيها «أ» لنلاحظ ما سوف يقترن به، فرأينا أن «ب» وجد في نفس الوقت، فهذا الاقتران له حالتان:

- الحالة التي نتأكد فيها من عدم وجود «ت» في الظرف الذي أجرينا فيه تلك التجربة.
- الحالة التي لا يتاح لنا ذلك ونشكّ في أن «ت» موجود أم لا؟

ففي الحالة الأولى سوف نستطيع أن نستنبط سببية «أ» لـ «ب» استنباطاً يقينياً على أساس موقفنا القبلي المفترض، لأنّ «ب» مادام من المستحيل أن يوجد بدون سبب ومادام لم يقترن به من الأشياء المحتمل كونها سبباً إلا «أ» فمن الضروريّ أن يكون «أ» هو السبب، ولا حاجة في هذا الاستنباط إلى أيّ علم إجماليّ أو تنمية تدريجية للاحتمال، لأنّ الدليل على السببية هنا استنباطيّ محض وليس استقرائياً.

وأما في الحالة الثانية فسوف تكون سببية «أ» لـ «ب» مشكوكة رغم اقتران أحدهما بالآخر، لأنّ هذا الاقتران كما يمكن أن يفسَّر على أساس

وجود علاقة سببية بينهما، كذلك يمكن أن يفسَّر بوصفه صدفة نسبية ويفترض أن «ب» وُجد نتيجة لوجود «ت» في تلك اللحظة.

فأمامنا إذن تفسيران لظاهرة الاقتران بين «أ» و «ب» في التجربة التي أجريناها، وإذا كررنا التجربة ونجحت التجربة الثانية أيضاً واقترن «ب» بـ «أ» فسوف نواجه تجاهها نفس التفسيرين السابقين، إذ ما دامت الصدفة النسبية محتملة في التجربة الأولى فهي محتملة أيضاً في التجربة الثانية.

وفي هذه الحالة يتدخّل علم إجماليّ لتنمية احتمال سببية «أ» لـ «ب» وفقاً لنظرية الاحتمال. فبعد تجربتين ناجحتين نحصل على علم إجماليّ تضمّ مجموعة أطرافه أربعة أعضاء هي الحالات الأربع المحتملة في «ت» كما يلي:

١ـ إن «ت» لم يوجد مع كلتا التجربتين.

٢ـ إن «ت» وجد مع التجربة الأولى فقط.

٣ـ إن «ت» وجد مع التجربة الثانية فقط.

٤ـ إن «ت» وجد مع التجربتين.

وحين نلاحظ القائمة الرباعية نجد أن ثلاث حالات منها تستلزم سببية «أ» لـ «ب» وهي الحالات الثلاث الأولى، لأنّ «ت» غير موجود بموجبها ولو في تجربة واحدة على الأقل، فلا يمكن أن يفسَّر وجود «ب» في كلتا التجربتين إلا على أساس افتراض سببية «أ» له، ما دمنا قد افترضنا في الموقف القبلي رفض الصدفة المطلقة. وأما الحالة الرابعة فهي حيادية تجاه ثبوت سببية «أ» لـ «ب» ونفيها، لأنّ فرضية وجود «ت» في كلتا التجربتين لا تتضمّن سببية «أ» لـ «ب» ولا تتعارض مع هذه

السببية. وهذا يعني أن ثلاث قيم احتمالية من القيم الاحتمالية الأربع التي تتمثّل في العلم الإجمالي الثاني هي في صالح سببية «أ» لـ «ب» وكذلك نصف القيمة الاحتمالية الرابعة بوصفها قيمة حيادية. وبذلك تكون درجة احتمال سببية «أ» لـ «ب» بعد تجربتين ناجحتين هي: $\frac{٣\frac{١}{٢}}{٤} = \frac{٧}{٨}$ وتكون بعد ثلاث تجارب ناجحة $\frac{١٥}{١٦}$.

وهكذا يزداد احتمال سببية «أ» لـ «ب» كلّما ازدادت التجارب الناجحة تبعاً لارتفاع عدد الحالات أو الأعضاء التي تثبت سببية «أ» لـ «ب» في مجموعة أطراف العلم الإجمالي الثاني.

وأما سلامة الطريقة التي تمّ بموجبها استنتاج القضية النظرية حينما يراد استنباطها من قضايا قبلية بمناهج الاستنباط، فتارة ينظر إلى هذه السلامة من زاوية الممارس لاستنباط القضية النظرية عند ممارسته فعلاً للاستدلال وتنسيقه للمقدّمات، وأخرى ينظر إليها من زاوية شخص يريد أن يقيّم ذلك الاستنباط دون أن يعيش مراحله ويستوعب مقدّماته، وقد يكون هذا الشخص هو الممارس نفسه في زمن متأخّر حينما يريد أن يقيّم استنباطه السابق.

أما من الزاوية الأولى فهناك قناعة تحصل لدى الممارس للاستنباط عند ممارسته بأنه على صواب في اختيار المقدّمات المناسبة واجتياز المراحل المتتالية في عملية الاستنباط، بمعنى أنه يتأكّد عادة بأنّ الاستنتاج سليم وأن النتيجة تلزم من المقدّمات التي مهّدها لاستنباط تلك النتيجة منها، وأنه لم يُغفل شيئاً من المقدّمات التي يجب أن تساهم في استنباط النتيجة. وإذا كان الاستنباط يمرّ بمراحل حتى يصل إلى إثبات القضية النظرية المطلوبة، فلابدَّ للممارس أن يتأكّد من سلامة المراحل

جميعاً ويقتنع بأنه على صواب في انتقاله من كلّ مرحلة إلى المرحلة الثانية. وهذه القناعة لا تقوم على أساس الاستقراء، وإنما هي قناعة مباشرة يستبعد فيها الممارس غفلته عن أيّ مغالطة أو خطأ قد يندسّ في إحدى مراحل الاستدلال.

وأمّا من الزاوية الثانية فبالإمكان أن يقيّم ذلك الاستنباط على أساس استقرائيّ، بأن تلاحَظ نسبة الأخطاء التي وقع فيها الممارس إلى مجموع ممارساته فيما مضى، وتحدَّد على أساس هذه النسبة درجة احتمال وقوع الخطأ في ذلك الاستنباط الذي يحاول تقييمه. وهذا التحديد استقرائيّ لأنّ تلك النسبة لوحظت من خلال استقراء الممارسات السابقة واستخدمت كدليل استقرائيّ على أن وقوع الخطأ بتلك النسبة ليس صدفة، وإنما يعبّر عن نسبة عوامل الخطأ إلى عوامل الإصابة، وبذلك تحدّد درجة احتمال الخطأ أو احتمال الإصابة على أساس تلك النسبة.

ولكي نحصل على تلك النسبة يجب أن نفترض مسبقاً قناعات شخصية غير استقرائية من نوع تلك القناعة التي تحدّثنا عنها من الزاوية الأولى، أي أننا حينما نلاحظ الممارسات السابقة ونتعرف على درجة وقوع الخطأ فيها، يجب أن نفحص تلك الممارسات فحصاً مباشراً ونحصل على اقتناعات شخصية بصواب بعضها وخطأ بعضها الآخر، لنصل من ذلك إلى نسبة الخطأ إلى الصواب في تلك الممارسات، ثم نعمّم تلك النسبة وفقاً لمناهج الاستدلال الاستقرائي على الممارسات التالية، فتحدَّد قيمة احتمال الصواب في أيّ ممارسة تالية على أساس تلك النسبة.

الفصل الثاني

معطيات البحث الفلسفي

الواقع الموضوعي

من أهمّ الوظائف التي يقوم بها البحث الفلسفي في حياة الإنسان على مرّ تاريخه الطويل هو تمييز الواقعيات عن غيرها، إلا أن هناك تساؤلاً أساسياً قبل الدخول إلى تحقيق ذلك الهدف، هو: هل توجد واقعية أصلاً أم الأمر كلّه شكّ ووهم؟

ولا يخفى أن الإجابة لابدّ أن تكون من الناحية المنهجية، قبل الدخول إلى البحث الفلسفي، لأنّ تمييز الحقائق عن غيرها فرع وجود حقائق وواقعيات، وإلا فإن من ينكر أو يشكّ في الواقعية أصلاً لا يستطيع أن يدخل إلى دائرة البحوث الفلسفية.

في ضوء ذلك حاولت البحوث المعرفية أن تجيب على هذا التساؤل من خلال دعوى أن أصل الواقعية أمر بديهيّ ولا يقبل النفي بأيّ نحو من الأنحاء، وذلك لأننا إذا صرنا بصدد نفي الواقعية فلابدَّ من قبول واقعية أنفسنا وفهمنا وواقعية الاستدلال والمقدمتين والنتيجة المترتبة عليهما وواقعية أولئك الذين نحاول الاستدلال لهم. وهذا معناه أن نفي الواقعية وإنكارها يستلزم الفراغ عن قبول مجموعة من الحقائق

والواقعيات التي لا يمكن نفيها، وكذلك لا يمكن إقامة البرهان والاستدلال عليها لأنّ إقامة الدليل فرع الجهل والشك فيها، ومن الواضح أن الشكّ فيها أيضاً غير ممكن، لأنّ الشاكّ إذا كان شاكّاً واقعاً فهذا معناه قبول حقيقة من الحقائق. لذا قال بعض الفلاسفة المعاصرين «فلا يسعنا أن نرتاب أن هناك وجوداً ولا أن ننكر الواقعية مطلقاً إلا أن نكابر الحقّ فننكره أو نبدي الشكّ فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب»(١).

بناءً على ما تقدّم فقبول أصل الواقعية أمر بديهيّ ولا مجال للهروب عن هذا الأصل بأيّ نحو من الأنحاء، وبهذا الأصل يوضع الحجر الأساس للبحث الفلسفي وبه يتميّز عن السفسطة.

بين الواقعيّة والمثاليّة

بعد أن اتّضح أن أصل الواقعية أمر بديهيّ فطريّ ولا مجال لإنكاره أو الشكّ فيه، اختلف الفلاسفة في نقطة أخرى، وهي: هل لهذه التصوّرات الذهنية الأعمّ من الحسّية والخيالية والعقلية واقع موضوعيّ تحكي عنه هذه التصوّرات أم لا؟

ذهبت المثالية الحديثة إلى أن هذه التصوّرات صناعة ذهنية بحتة ولا وجود خارجيّ لها في عالم الواقع. وفي قبال ذلك آمن الاتجاه الواقعي ببداهة واقع موضوعيّ لهذه التصوّرات الذهنية.

---

(١) **نهاية الحكمة**، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ص٤، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، سنة١٤٠٤هـ .

ولأجل أن يتّضح دور المثالية في نظرية المعرفة الإنسانية، نحاول الوقوف عند الاتجاه الذي مثّله جورج باركلي الفيلسوف الإنكليزي المتوفى سنة ١٧٥٣م الذي تعتبر فلسفته نقطة الانطلاق للاتجاه المثالي أو النزعة التصوّرية في قرون الفلسفة الأخيرة.

وجوهر المثالية في مذهب باركلي يتلخّص في عبارته المشهورة (أن يوجد هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك) فلا يمكن أن يقرّ بالوجود لشيء ما لم يكن ذلك الشيء مُدرِكاً أو مُدرَكاً، والشيء المدرِك هو النفس والأشياء المدرَكة هي التصوّرات والمعاني القائمة في مجال الحسّ والإدراك. فمن الضروريّ أن نؤمن بوجود النفس ووجود هذه المعاني، وأما الأشياء المستقلّة عن حيّز الإدراك أي الحقائق الموضوعية فليست موجودة لأنها ليست مُدرَكة.

ويتناول باركلي في بحثه بعد ذلك الأجسام التي يسمّيها الفلاسفة بالجواهر المادّية ليخفيها عن مسرح الوجود قائلاً: إننا لا ندرك من المادّة التي يفترضونها إلا مجموعة من التصوّرات الذهنية والظواهر الحسيّة كاللون والطعم والشكل والرائحة وما إليها من صفات.

ويعقّب باركلي على مفهومه المثالي عن العالم مؤكّداً أنه ليس سوفسطائياً ولا شاكّاً في وجود العالم وما فيه من حقائق وكائنات، بل هو يعترف بوجود ذلك كلّه من ناحية فلسفية ولا يختلف من هذه الناحية عن سائر الفلاسفة، وإنما يتفاوت عنهم في تحديد مفهوم الوجود. فالوجود عند باركلي ليس بمعناه عند الآخرين، فما هو موجود في رأيهم يؤمن باركلي بوجوده أيضاً ولكن على طريقته الخاصّة في تفسير الوجود التي تعني أن وجود الشيء عبارة عن وجوده في إدراكنا أي إدراكنا له.

ويعترض بعد ذلك سؤال بين يدي باركلي هو: إذا كانت المادّة غير موجودة فمن أين يمكن إذن أن نأتي بالإحساسات التي تنبثق في داخلنا كلّ لحظة من دون أن يكون لإرادتنا الذاتية تأثير في انبثاقها وتتابعها؟ والجواب عند باركلي جاهز وهو أن الله نفسه يبعث تلك الإحساسات فينا.

وهكذا انتهى باركلي من مطافه الفلسفي وقد احتفظ لنفسه بحقيقتين إلى جانب الإدراك:

- العقل أي الذات المدركة.
- الله وهي الحقيقة الخلاَّقة لإحساساتنا.

وهذه النظرية تلغي مسألة المعرفة الإنسانية ودراسة قيمتها من ناحية موضوعية إلغاءً تاماً، لأنها لا تعترف بموضوعية الفكر والإدراك ووجود شيء خارج حدودهما.

أدلّة المثالية ومناقشتها

ويمكن تلخيص الأدلّة على هذا الاتجاه بما يلي:

الدليل الأول: إن جميع الإدراكات البشرية ترتكز على الحسّ وترجع إليه، فالحس هو القاعدة الرئيسية لها. وإذا حاولنا اختبار هذه القاعدة وجدناها مشحونة بالتناقضات والأخطاء. فحاسّة البصر تتناقض دائماً في رؤيتها للأجسام عند قربها وبعدها، فهي تدركها صغيرة الحجم إذا كانت بعيدة عنها وتدركها بحجم أكبر إذا كانت قريبة منها. وحاسة اللمس هي أيضاً تتناقض، فقد ندرك بها شيئاً واحداً إدراكين مختلفين. ويوضّح باركلي بعد ذلك فيقول: اغمس يديك في ماء دافئ بعد أن

تغمس إحداهما في ماء ساخن والأخرى في ماء بارد، أفلا يبدو الماء بارداً لليد الساخنة وساخناً لليد الباردة؟ فهل يجب إذن أن نقول عن الماء إنه ساخن وبارد في الوقت نفسه؟ أوليس هذا هو الكلام الفارغ بعينه؟ إذن فلتستنتج معي أن الماء في ذاته لا يوجد كمادّة مستقلّة عن وجودنا فهو ليس سوى اسم نطلقه نحن على إحساسنا؛ فالماء يوجد فينا نحن. وفي كلمة واحدة: المادّة هي الفكرة التي نصنعها عن المادّة، وإذا كانت الإحساسات فارغة عن كلّ حقيقة موضوعية للتناقضات الملحوظة فيها لم تبق للمعرفة البشرية قيمة موضوعية مطلقاً لأنها ترتكز بصورة عامّة على الحسّ، وإذا انهارت القاعدة انهار الهرم كلّه.

مناقشة الدليل الأول: هذا الدليل لا قيمة له للأسباب الآتية:

أولاً: إن المعارف البشرية لا ترتكز كلّها على الحسّ والتجربة، لأنّ المذهب العقلي الذي درسناه في البحوث السابقة يقرّر وجود معارف أوّلية ضرورية للعقل البشري، وهذه المعارف الضرورية لم تنشأ من الحسّ ولا يبدو فيها شيء من التناقضات مطلقاً، فلا يمكن اقتلاع هذه المعارف بالعاصفة التي تثار على الحسّ والإدراكات الحسّية، وما دمنا نملك معارف في منجاة عن العاصفة فمن الميسور أن نقيم على أساسها معرفة موضوعية صحيحة.

ثانياً: إن هذا الدليل يتناقض مع القاعدة الفلسفية لمثالية باركلي أي مع النظرية الحسّية والمذهب التجريبي، ذلك أن باركلي يعتبر مبدأ عدم التناقض حقيقة ثابتة ويستبعد من بداية الأمر إمكان التناقض في الواقع الموضوعي. وترتيباً على ذلك يستنتج من تناقض الإدراكات والتجارب الحسّية خلوّها عن الواقع الموضوعي، وغاب عنه أن مبدأ عدم التناقض

ليس في المذهب التجريبي إلا مبدأ تجريبياً يدلَّل عليه بالتجربة الحسّية، فإذا كانت الإدراكات والتجارب متناقضة كيف صحّ لباركلي أن يؤمن بمبدأ عدم التناقض ويبرهن عن هذا الطريق على عدم وجود واقع موضوعيّ؟ الحقيقة: أن باركلي استند لا شعورياً إلى فطرته الحاكمة بمبدأ عدم التناقض بصورة مستقلّة عن الحسّ والتجربة.

ثالثاً: من الضروريّ أن نميّز بين مسألتين:

- مسألة وجود واقع موضوعيّ للإدراكات والإحساسات.
- مسألة مطابقة هذا الواقع لما يبدو في إدراكنا وحواسّنا.

وإذا ميّزنا بينهما استطعنا أن نعرف أن تناقض الإحساسات لا يمكن أن يتّخذ برهاناً على عدم وجود واقع موضوعيّ كما حاول باركلي، وإنما يدلّ على عدم التكافؤ بين المعنى المدرَك بالحس والواقع الموضوعي في الخارج، أي إن الإحساس لا يجب أن يكون مطابقاً كلّ المطابقة للأشياء الخارجية. وهذا شيء غير ما حاوله باركلي من إنكار موضوعية الإحساس. فنحن حين نغمس يدينا بالماء فتحسّ إحداهما بالحرارة وتحسّ الأخرى بالبرودة لا نضطرّ لأجل استبعاد التناقض أن ننكر موضوعية الإحساس بصورة مطلقة، بل يمكننا أن نفسّر التناقض على وجه آخر وهو أن إحساساتنا عبارة عن انفعالات نفسية بالأشياء الخارجية، فلابدّ من شيء خارجيّ حينما نحس وننفعل، ولكن ليس من الضروريّ تكافؤ الإحساس مع الواقع الموضوعي؛ لأنّ الإحساس لما كان انفعالاً ذاتياً فهو لا يتجرّد عن الناحية الذاتية. ويمكننا على هذا الأساس أن نحكم فوراً في شأن الماء الذي افترضه باركلي بأنه ماء دافئ وليس ساخناً ولا بارداً، وأن هذا الدفء هو الواقع الموضوعي الذي أثار فينا

الإحساسين المتناقضين، وقد تناقض الإحساسان بسبب الناحية الذاتية التي نضيفها على الأشياء حين ندركها وننفعل بها.

الدليل الثاني: إن الاعتقاد بوجود الأشياء خارج روحنا وتصوّرنا إنما يقوم على أساس أننا نراها ونلمسها، أي أننا نعتقد بوجودها لأنها تعطينا إحساسات ما، إلا أن إحساساتنا ليست سوى أفكار تحتويها أرواحنا، إذن فالأشياء التي تدركها حواسّنا ليست سوى أفكار، والأفكار لا يمكن أن توجد خارج روحنا.

يحاول باركلي في هذا الدليل أن يجعل مسألة الإيمان بالواقع الموضوعي للأشياء متوقّفة على الاتصال بذلك الواقع بصورة مباشرة، ومادام لا يتاح لنا في حال من الأحوال أن نتّصل اتصالاً مباشراً بالأشياء خارج روحنا، وما دمنا مضطرّين إلى إدراكها في تصوّراتنا وأفكارنا خاصّة، فلا وجود في الحقيقة إلا لهذه التصوّرات والأفكار، ولو أطحنا بها لم يبقَ شيء نستطيع أن ندركه أو أن نعترف بوجوده.

مناقشته: ويجب أن نلاحظ قبل كلّ شيء أن هذه الحجّة التي حاول باركلي أن يبرهن بها على مفهومه المثالي ليست صحيحة حتى عند باركلي نفسه، فإنه يتّفق معنا بصورة غير شعورية على دحضها وعدم كفايتها لتبرير المفهوم المثالي؛ ذلك أنها تؤدّي إلى مثالية ذاتية تنكر وجود الأشخاص الآخرين كما تنكر وجود الطبيعة على السواء. فإن الحقيقة إذا كانت مقتصرة على نفس الإدراك والشعور باعتبار أننا لا نتصل بشيء وراء حدود الذهن ومحتوياته الشعورية، فهذا الإدراك والشعور هو إدراكي وشعوري أنا، وأنا لا أتصل بإدراك الآخرين وشعورهم كما لا أتصل بالطبيعة ذاتها. وهذا يفرض عليّ عزلة عن كلّ

شيء عدا وجودي وذهني؛ فليس لي الحقّ بالتسليم بوجود الناس الآخرين لأنهم ليسوا إلا تصوّرات ذهني وفكري الذاتيّ.

وهكذا تنتهي المسألة إلى مثالية فردانية فظيعة، فهل كان يمكن لباركلي أن يندفع مع حجّته إلى أقصى مداها ويخرج منها بمثالية كهذه؟ وإلا فمع من كان يتحدّث؟ ولمن كان يكتب ويؤلّف؟ ولحساب من يلقي محاضراته ودروسه؟ أليس ذلك تأكيداً قاطعاً من باركلي على الواقع الموضوعي للأشخاص الآخرين. وهكذا يتّضح أن باركلي نفسه يشاركنا في عدم قبول الحجّة التي تبنّاها والتصديق ولو لاشعورياً ببطلانها.

يبقى علينا بعد هذا أن نوضّح سرّ المغالطة في هذا الدليل لنفهم السبب في عدم حصول القناعة الواقعية به حتى لباركلي نفسه. وفي هذا الصدد يلزمنا أن نستذكر ما أشرنا إليه فيما سبق من انقسام الإدراك البشريّ إلى قسمين رئيسيين وهما التصوّر والتصديق، وأن نعرف أن للتصديق ميزته الأساسية على التصوّر، هذه الميزة التي تجعل من المعرفة التصديقية همزة الوصل بيننا وبين العالم الخارجي.

توضيح ذلك: أن التصوّر عبارة عن وجود صورة لمعنىً من المعاني في مداركنا الخاصّة، وهي على ثلاثة أنواع:

- فقد توجد الصورة في حواسّنا فيكون وجودها كذلك مكوّناً للإحساس بها.
- وقد توجد الصورة في خيالنا فيحصل بذلك التخيّل.
- وقد توجد الصورة بمعناها التجريدي العامّ في الذهن، ويسمّى وجودها هذا تعقّلاً.

فالإحساس والتخيّل والتعقّل ألوان من التصوّر وأنحاء لوجود صور الأشياء في المدراك البشرية. فنحن نتصوّر التفاحة على الشجرة بالإحساس بها عن طريق الرؤية، ومعنى إحساسنا بها وجود صورتها في حواسّنا، ونحتفظ بعد ذلك بهذه الصورة بعد انصرافنا عن الشجرة في ذهننا، وهذا الوجود هو التخيّل، ويمكننا بعد ذلك أن نسقط من الصورة الخصائص التي تمتاز بها عن التفاحات الأخرى، ونستبقي المعنى العامّ منها أي معنى التفاحة بصفة كلية، وهذه الصورة الكلّية هي التعقّل.

فهذه مراحل ثلاث من التصوّر يجتازها الإدراك البشري، وهو لا يعبّر في كلّ مرحلة إلا عن وجود صورة في بعض مداركنا. فالتصوّر بصفة عامّة لا يعدو أن يكون وجوداً لصورة شيء ما في مداركنا سواء كان تصوّراً واضحاً جليّاً كالإحساس أم باهتاً وضئيلاً كالتخيّل والتعقل، وهو لذلك لا يمكن أن يشقّ لنا الطريق إلى ما وراء هذه الصورة التي نتصوّرها في مداركنا، ولا يكفي للانتقال من المجال الذاتي إلى المجال الموضوعي، لأنّ وجود صورة للمعنى في مداركنا شيء ووجود ذلك المعنى بصورة موضوعية ومستقلّة عنّا في الخارج شيء آخر، ولذا قد يجعلنا الإحساس نتصوّر أموراً عديدة لا نؤمن بأنّ لها واقعاً موضوعياً مستقلاًّ، فنحن نتصوّر العصا المغموسة في الماء وهي مكسورة، ولكننا نعلم بأنّ العصا لم تنكسر في الماء حقّاً وإنما نحسّها كذلك بسبب انكسار الأشعة الضوئية في الماء، ونتصوّر الماء الدافئ حارّاً جداً حين نضع يدنا فيه وهي شديدة البرودة مع يقيننا بأنّ الحرارة التي أحسسنا بها ليس لها واقع موضوعيّ.

وأما التصديق أي القسم الآخر من الإدراك البشري فهو الـذي يـصحّ أن

يكون نقطة الانطلاق لنا من التصوّرية إلى الموضوعية، فكيف يتمّ ذلك؟

إن المعرفة التصديقية عبارة عن حكم النفس بوجود حقيقة من الحقائق وراء التصوّر كما في قولنا: إن الخطّ المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين، فإن معنى هذا الحكم هو جزمنا بحقيقة وراء تصوّراتنا للخطوط المستقيمة والنقاط والمسافات، ولذلك يختلف كلّ الاختلاف عن ألوان التصوّر الساذج فهو:

أولاً: ليس صورة لمعنىً معيّن من المعاني التي يمكن أن نحسّها ونتصوّرها بل فعلاً نفسياً يربط بين الصور، ولهذا لا يمكن أن يكون وارداً إلى الذهن عن طريق الإحساس، وإنما هو من الفعاليات الباطنية للنفس المدركة.

ثانياً: يملك خاصّة ذاتية لم تكن موجودة في شيء من ألوان التصوّر وأقسامه وهي خاصّة الكشف عن واقع وراء حدود الإدراك، ولذلك كان من الممكن أن تتصوّر شيئاً وأن تحسّ به ولا تؤمن بوجوده في واقع الإدراك والشعور، لكن ليس من المعقول أن تكون لديك معرفة تصديقية أي أن تصدّق بأنّ الخطّ المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين وتشكّ مع ذلك في وجود حقيقة موضوعية يحكي عنها إدراكك وشعورك.

لذا قال المحققون من الفلاسفة: إن التصديق هو تصوّر معه حكم، وإن الحكم هو فعل من أفعال النفس غير داخل تحت العلم التصوّري الانفعالي، وإن هذا الفعل النفساني ظرفه الإدراك، وحقيقته «أن النفس تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً هو زيدٌ القائم مثلاً ثم تنال عمراً قائماً وتنال زيداً غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيدٍ القائم إلى مفهومي (زيد

والقائم) فتجزئ وتخزنهما عندها. ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج أخذت زيداً والقائم المخزونين عندها وهما اثنان ثم جعلتها واحداً، وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنه فعل أي جعل وإيجاد منهما تحكي به الخارج. فالحكم فعل من النفس وهو مع ذلك من الصور الذهنية الحاكية لما وراءها، ولو كان تصوّراً مأخوذاً من الخارج لم تكن القضية مفيدة؛ لصحّة السكوت، كما في أحد جزئي الشرطية، ولو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة واستمداد من الخارج لم يحكِ الخارج»[1].

وبهذا يتّضح أن المعرفة التصديقية هي وحدها التي يمكن أن تردّ على حجّة باركلي القائلة أنا لا نتّصل بالواقع مباشرة وإنما نتّصل بأفكارنا؛ فلا وجود إلا لأفكارنا. فالنفس وإن كانت لا تتّصل مباشرة إلا بإدراكاتها إلا أن هناك لوناً من الإدراك يكشف بطبيعته كشفاً ذاتياً عن شيء خارج حدود الإدراك وهو الحكم أي المعرفة التصديقية. فحجّة باركلي كانت تقوم على الخلط بين التصوّر والتصديق وعدم إدراك الفوارق الأساسية بينهما.

وفي هذا الضوء يتبيّن أن المذهب التجريبي والنظرية الحسّية يؤدّيان إلى النزعة المثالية، فهما مضطرّان إلى قبول الحجّة التي قدّمها باركلي، لأنّ النفس البشرية بمقتضى هذين المبدأين لا تملك إدراكاً ضروريّاً أو فطريّاً مطلقاً، وإنما تنشأ إدراكاتها جميعاً من الحسّ وترتكز معارفها عليه، والحس ليس إلا لوناً من ألوان التصوّر، فمهما كثر وتنوّع لا يعدو

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢٥١.

حدوده التصوّرية ولا يمكن أن يخطو به الإنسان إلى الموضوعية خطوة واحدة.

الدليل الثالث: إن الإدراكات والمعارف البشرية إذا كانت لها خاصّة الكشف الذاتي عن مجال وراء حدودها وجب أن تكون جميع العلوم والمعارف صحيحة، لأنها كاشفة بحكم طبيعتها وذاتها، والشيء لا يتخلّى عن وصفه الذاتي، مع أن جميع مفكّري البشرية يعترفون بأنّ كثيراً من المعلومات والأحكام التي لدى الناس هي إدراكات خاطئة ولا تكشف شيئاً عن الواقع، بل قد يُجمع العلماء على الاعتقاد بنظرية ما ويتجلّى بعد ذلك بكلّ وضوح أنها ليست صحيحة، فكيف يُفهم هذا في ضوء ما تزعمه الفلسفة الواقعية من أن العلم يتمتّع بالكشف الذاتي، وهل لهذه الفلسفة من مهرب إلا التنازل عن منح العلم هذه الصفة؟ وإذا تنازلت عن ذلك كانت المثالية أمراً محتّماً لأنا لا نستطيع أن نصل حينئذ إلى الواقع الموضوعي عن طريق أفكارنا ما دمنا قد اعترفنا بأنها لا تملك كشفاً ذاتياً عن ذلك الواقع.

مناقشته: ولأجل أن نجيب على هذا الدليل يلزمنا أن نعرف معنى الكشف الذاتي للعلم. إن الكشف الذاتي للعلم معناه أن يرينا متعلّقه ثابتاً في الواقع الخارج عن حدود إدراكنا وشعورنا، فعلْمنا بأنّ الشمس طالعة وأن المثلّث غير المربّع يجعلنا نرى طلوع الشمس ومغايرة المثلّث للمربع ثابتين في واقع مستقلّ عنّا. فهو يقوم بدور المرآة وإراءته لنا ذلك هو كشفه الذاتي، وليس معنى هذه الإراءة أن طلوع الشمس موجود في الخارج حقاً وأن مغايرة المثلّث للمربع ثابتة في الواقع. فإن كون الشيء ثابتاً في الواقع غير كونه مرئيّاً كذلك، وبذلك نعرف أن الكشف الذاتي

للعلم لا يتخلّف عنه حتى في موارد الخطأ والاشتباه، فإنّ علم القدماء بأنّ الشمس تدور حول الأرض كان له من الكشف الذاتي بمقدار ما لعلمنا بدوران الأرض حول الشمس من كشف، بمعنى أنهم كانوا يرون دوران الشمس حول الأرض أمراً ثابتاً في الواقع بصورة مستقلّة عنهم، فوجود هذا الدوران بصورة موضوعية كان مرئيّاً لهم أي أنهم كانوا يصدّقون بذلك وإن لم يكن ثابتاً في الواقع.

فالإنسان بطبيعته إذن يخرج من التصوّرية إلى الموضوعية بالعلم التصديقي؛ لمكان كشفه الذاتي سواء أكان العلم مصيباً في الواقع أم مخطئاً، فإنّه علم وكشف على كلّ تقدير.

الدليل الرابع: إن المعارف التصديقية إذا كانت قد تخطئ ولم يكن كشفها الذاتي يصونها عن ذلك، فلماذا لا يجوز أن تكون جميع معارفنا التصديقية خطأ؟ وكيف يمكننا أن نعتمد على الكشف الذاتي للعلم مادام هذا الكشف صفة لازمة للعلم في موارد الخطأ والصواب على حدّ سواء؟

المناقشة: وهذه المحاولة تختلف في هدفها عن المحاولة السابقة، ففي تلك المحاولة كانت المثالية تستهدف اعتبار المعارف البشرية أشياء ذاتية لا تشقّ لنا الطريق إلى الواقع الموضوعي، وقد أحبطنا تلك المحاولة بإيضاح ما للمعارف التصديقية من كشف ذاتيّ تمتاز به على التصوّر الخالص. وأما هذه المحاولة فهي تقصد إزالة المعارف التصديقية نهائياً من التفكير البشري لأنها ما دامت قد تخطئ أو مادام كشفها الذاتي لا يعني صحّتها دائماً، فلماذا لا نشكّ ونتخلّى عنها جميعاً، ولا يوجد لدينا بعد ذلك ما يضمن وجود العالم الموضوعي.

وبطبيعة الحال: إن التفكير البشري لو لم يكن يملك عدة معارف مضمونة الصحّة بصورة ضرورية لكان هذا الشكّ لازماً ولا مهرب عنه ولما أمكننا أن نعلم بحقيقة مهما كانت مادام هذا العلم لا يستند إلى ضمان ضروريّ، وكان الخطأ محتملاً في كلّ مجال. ولكن الذي يقضي على هذا الشكّ هو المذهب العقلي الذي يقرّر وجود معارف ضرورية مضمونة الصحّة لا يقع فيها الخطأ مطلقاً، وإنما يقع أحياناً في طريقة الاستنتاج منها. وعلى هذا تنقسم المعارف البشرية كما سبق إلى معارف ضرورية مضمونة تتشكّل منها القاعدة الرئيسية للتفكير ومعارف ثانوية تستنتج من تلك القاعدة وهي التي قد يقع فيها الخطأ. فنحن إذن مهما شككنا لا نستطيع أن نشكّ في تلك القاعدة لأنها مضمونة الصدق بصورة ضرورية.

ونريد أن نتبين الآن ما إذا كان في وسع الفيلسوف المثالي باركلي أن ينكر تلك القاعدة المضمونة ولا يقرّ بوجود معارف ضرورية فوق الخطأ والاشتباه أم لا؟ ولا شكّ أن الجواب هو النفي، فإنه مضطرّ إلى الاعتراف بوجود معارف مضمونة الصدق مادام قد حاول الاستدلال على مثاليّته بالأدلّة السابقة، فإن الإنسان لا يمكنه أن يستدلّ على شيء ما لم يركّز استدلاله على أصول وقواعد مضمونة الصدق عنده، ونحن إذا لاحظنا أدلّة باركلي وجدناه مضطرّاً للاعتراف بـ :

- مبدأ عدم التناقض الذي ارتكز عليه الدليل الأول، فإن التناقض إذا كان ممكناً فلا يصحّ أن يستنتج من تناقض الإحساسات عدم موضوعيّتها.
- مبدأ العلّية والضرورة؛ فهو لو لم يكن يعترف بهذا المبدأ لكان

استدلاله عبثاً، لأنّ الإنسان إنما يقيم دليلاً على رأيه لإيمانه بأنّ الدليل علّة ضرورية للعلم بصحّة ذلك الرأي، فإذا لم يكن يعتقد بمبدأ العلّية والضرورة جاز أن يكون الدليل صحيحاً ومع ذلك لا يثبت به الرأي المطلوب.

وإذا ثبت وجود معارف مضمونة الصدق في التفكير البشري فلاشكّ في أن من تلك المعارف معرفتنا بوجود العالم الموضوعي المستقلّ عنا، فإن العقل يجد نفسه مضطرّاً إلى التصديق بوجود عالم خارجيّ على سبيل الإجمال ورفض كلّ شكّ في ذلك مهما وقعت من مفارقات بين حسّه والواقع وبين فكره والحقيقة، بل يعدّ التشكيك في وجود العالم المستقلّ ضرباً من الجنون.

خلاصة المناقشة

ونخلص من مناقشاتنا للمثالية الفلسفية إلى أن الواقعية ترتكز على أساسين:

الأول: الإيمان بوجود كشف ذاتيّ للمعارف التصديقية.

الثاني: الاعتقاد بقاعدة أساسية للمعرفة البشرية مضمونة الصدق بصورة ضرورية.

وكلا هذين الأساسين قد وجدنا باركلي مضطرّاً إلى الاعتراف بهما، فإنه لولا الكشف الذاتي للمعرفة التصديقية لما عرف الأشخاص الآخرين ولما كيّف حياته على أساس وجودهم، ولولا وجود معارف مضمونة الصدق في التفكير البشري لما أمكنه أن يستدلّ على مزاعمه المثالية.

والواقع أن الأدلّة التي ساقها الاتجاه المثالي يمكن أن تصنّف إلى صنفين:

- صنف يحاول إنكار الواقع الموضوعي للتصوّرات الذهنية مطلقاً.
- صنف يؤمن بوجود واقع موضوعيّ إلا أنه ينفي قدرة الإنسان على معرفة الواقع على ما هو عليه، وهذا في الحقيقة إنكار لكاشفية العلم وعدم مطابقته للواقع الموضوعي. لأجل ذلك سوف يقع الحديث في كلتا المسألتين في ضوء المذهب الذاتي.

الواقع الموضوعي في ضوء المذهب الذاتيّ

قلنا إن المثالية رفضت الإيمان بالواقع الموضوعي وانطلقت من التمييز بين الصورة الذهنية والواقع الموضوعي إلى القول بأنّ معرفتنا الحسّية لا تبرِّر الاعتقاد بالواقع الموضوعي ما دمنا لا نتّصل به مباشرة وإنما نتصل بالصور الذهنية والحوادث الذاتية، بينما راح المنطق الأرسطي يؤكّد أن موضوعية الحادثة المدرَكة بالحسّ الظاهر تدخل في نطاق المعرفة الأوّلية كما لاحظنا في التصنيف الأرسطي للقضايا.

والحقيقة أن افتراض موضوعية الحادثة ليس افتراضاً دون مبرّر كما تقول المثالية، وليس أيضاً افتراضاً أولياً ومعرفة أوّلية كما يقول المنطق الأرسطي، بل هو افتراض مستدلّ ومستنتج حسب مناهج الدليل الاستقرائي كالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة تماماً. فالتصديق الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور معيّن، وفقاً للطريقة العامّة التي فسّرنا بها المرحلة الأولى الاستنباطية من

الدليل الاستقرائي، ويتحوّل هذا التراكم إلى اليقين عند توفّر الشروط اللازمة وفقاً للمرحلة الثانية الذاتية من الدليل الاستقرائي.

الاستدلال على الواقع الموضوعي عن طريق الثبات

يتّخذ الاستدلال الاستقرائي لإثبات الواقع الموضوعي طرقاً كثيرة، منها الاستدلال على الموضوعية عن طريق الثبات، ونعني به أنا حينما نكفّ عن إدراك مشهد حسّي معيّن ثم نكرر رؤيتنا في لحظة تالية نجد المشهد نفسه وذلك ضمن الخطوات التالية:

- نثبت أن احتمال تكرّر مشهد مماثل للمشهد الأول على تقدير كون المشهد ذاتياً ضئيل جداً، لأنّ المشهد إذا كان ذاتياً فسوف ينعدم بتوقفنا عن إدراكه، وفي اللحظة التالية حينما ينشأ مشهد ذاتيّ جديد يعتبر افتراض مماثلته للمشهد الأول تماماً واحداً من آلاف الافتراضات الممكنة، وهذا يعني أن من المحتمل بدرجة كبيرة جداً صدق القضية الشرطية وهي إذا كان المشهد ذاتياً فإنه لن يتكرر بصورة مماثلة.

- نثبت أن احتمال رؤية المشهد السابق نفسه على تقدير افتراض أنه موضوعيّ، ليس ضئيلاً بدرجة احتمال رؤية مشهد مماثل على تقدير الذاتية.

- وحينما نجدّد رؤيتنا فنجد مشهداً متطابقاً مع المشهد الذي رأيناه أوّلاً نستطيع أن نبرهن بالقضية الشرطية التي أبرزناها في الخطوة الأولى أنه مشهد موضوعيّ؛ لأنّ تلك القضية تقرِّر أن المشهد إذا لم يكن موضوعياً فلا يتكرّر بصورة متماثلة، وحيث أنا نعلم بكذب الجزاء فعلاً

فسوف يكون الطريق الوحيد للقضية الشرطية لكي تحافظ على صدقها أن تنفي شرطها، أي أن تثبت موضوعية الحادث. وبهذا نحصل على قيمة احتمالية كبيرة لصالح احتمال موضوعية الحادثة.

وهذا البيان كما رأينا يتوقّف على إعطاء قيمة لاحتمال رؤية المشهد السابق نفسه على تقدير افتراض الموضوعية، أكبر من القيمة المعطاة لاحتمال رؤية مشهد مماثل على تقدير افتراض الذاتية، إذ لو كانت القيمتان متساويتين لكانت الحقيقة المحسوسة وهي تطابُق المشهدين حيادية تجاه كلتا الفرضيتين؛ فالتفاوت بين القيمتين شرط أساس لإنجاح هذا البيان.

وتفسير هذا التفاوت على أساس نظرية الاحتمال أن مشهد زيد إذا كان ذاتياً فهو مسبَّب عن ذاتي، وذاتي في اللحظة الثانية لا أعرف كيف تقتضي إيجاد المشهد؟ فهناك احتمالات في تحديد نوع اقتضائها في اللحظة الثانية بعدد الافتراضات الممكنة للمشهد بما فيها أيضاً افتراض أن لا تكون ذاتي مقتضية لشيء على الإطلاق في اللحظة الثانية، فقد تقتضي ذاتي في اللحظة الثانية أن يوجد زيد بذراع واحدة أو بثلاث عيون... وهكذا. ولما كانت الافتراضات المتضمّنة لعدم التماثل هي كلّ الافتراضات الممكنة للمشهد باستثناء افتراض واحد وهو افتراض التماثل الكامل، كان احتمال رؤية مشهد مماثل تماماً على تقدير افتراض الذاتية ضئيلاً جداً.

وأما إذا كان المشهد موضوعياً فهناك صفة مشتركة في كلّ عناصر المشهد وهي الجسمية التي تصدق على كلّ أجزاء زيد التي رأيناها في اللحظة الأولى، وهذه الصفة المشتركة من المحتمل أن تكون مقتضية

للبقاء في اللحظة الثانية. وهذا الاحتمال يقابله احتمال عدم كونها مقتضية لذلك. وكلٌّ من الاحتمالين بوصفهما مجموعة متكاملة يكتسب قيمة $\frac{١}{٢}$، وبهذا يصبح احتمال بقاء المشهد نفسه على تقدير افتراض الموضوعية أكبر كثيراً من احتمال تكرّر المشهد بصورة مماثلة على تقدير الذاتية.

اعتراض وجواب

قد يقال بهذا الصدد اعتراضاً على هذا التفسير للتفاوت بين القيمتين: إنه على تقدير افتراض الموضوعية في المشهد لا نواجه احتمالين فقط وهما احتمال اقتضاء الجسمية للبقاء في اللحظة الثانية واحتمال نفي هذا الاقتضاء، بل نواجه عدداً من الافتراضات بقدر ما كنّا نواجه من افتراضات للمشهد في اللحظة الثانية على تقدير افتراض الذاتية، إذ قد يكون جسم زيد مقتضياً للبقاء بتمام أجزائه وقد يكون مقتضياً للبقاء بذراع واحدة أو بإضافة عين ثالثة وهكذا... .

وجوابنا على هذا الاعتراض أن الحالة الجسمية إذا كانت مقتضية للبقاء فلا يمكن أن نفترض أنها تقتضي بقاء جسم زيد بذراع واحدة، لأنّ هذا يعني أن الذراع الثانية قد فقدت، والذراع المفقودة بنفسها حالة جسمية أيضاً، فافتراض اقتضاء الحالة الجسمية للبقاء يعني افتراض اقتضاء هذه الذراع نفسها للبقاء.

وهكذا يتّضح أن افتراض اقتضاء الحالة الجسمية للبقاء يستلزم اقتضاء جسم زيد بتمام عناصره للبقاء في اللحظة الثانية. فإذا أعطينا هذا الافتراض قيمة $\frac{١}{٢}$ إذ ليس له إلا بديل واحد، فسوف يكون احتمال رؤية المشهد نفسه في اللحظة الثانية على تقدير الموضوعية $\frac{١}{٢}$، وهذا أكبر

كثيراً من احتمال رؤية مشهد مماثل تماماً على تقدير افتراض الذاتية، لأنّ اقتضاء ذاتي في اللحظة الثانية لإيجاد مشهد مماثل هو محتمل واحد من آلاف المحتملات الممكنة في تحديد نوع اقتضاء ذاتي في اللحظة الثانية، بما فيها أن لا تكون ذاتي مقتضية في اللحظة الثانية لشيء على الإطلاق.

ويجب أن يلاحظ بهذا الصدد أنا افترضنا أن اقتضاء الحالة الجسمية على تقدير افتراض الموضوعية للبقاء يساوي البقاء فعلاً، وهذا يعني استبعاد افتراض وجود موانع تمنع عن وجود المشهد في اللحظة الثانية بنحو يطابق وجوده في اللحظة الأولى رغم اقتضاء الحالة الجسمية ذلك. وهذه الموانع وإن كانت محتملة فعلاً ولكنّها حيث أنها محتملة بصورة متساوية على تقديرَي الذاتية والموضوعية، فلم ندخلها في الحساب إذ لا أثر لها في تحديد نسبة القيمتين إحداهما إلى الأخرى، أي قيمة احتمال المشهد المماثل على تقدير الذاتية وقيمة احتمال بقاء المشهد نفسه في اللحظة الثانية على تقدير الموضوعية.

تلخيص

في ضوء ما تقدّم نعرف أن اعتقادنا بوجود الواقع الموضوعي للعالم يعبّر عن معرفة استقرائية؛ لأنّ كلمة الواقع الموضوعي للعالم تعني أن لدينا قضايا محسوسة لها واقع موضوعيّ مستقلّ عن إدراكنا وتصوّرنا. وقد عرفنا آنفاً أن التصديق بالواقع الموضوعي للقضية المحسوسة ـ أيّ قضية محسوسة ـ مستدلّ استقرائياً، وهذا يعني أن التصديق بالواقع الموضوعي للعالم معرفة استقرائية، وهذه المعرفة تجميع لقيم التصديقات المتعدّدة بالواقع الموضوعي للقضايا المحسوسة، إذ يكفي

في وجود الواقع الموضوعي للعالم أن تكون بعض القضايا المحسوسة على الأقلّ ذات واقع موضوعيّ، ومن أجل ذلك كان التصديق بواقع موضوعيّ للعالم أكبر درجة من التصديق بموضوعية أيّ قضية محسوسة، لأنّ الاستقراءات التي تدعم موضوعية القضايا المحسوسة كلّها تثبت موضوعية العالم.

وفي هذا الضوء يمكننا أن نردّ على المثالية التي تنكر وجود أيّ مبرّر للاعتقاد بالواقع الموضوعي للعالم، فقد عرفنا أن الاعتقاد بذلك يستمدّ مبرّره من الدليل الاستقرائي، كما نردّ أيضاً على بعض المناقشين للمثالية الذين ادّعوا أن القضية القائلة بوجود واقعٍ موضوعيّ للعالم قضية أوّلية بديهية يصدّق بها الإنسان تصديقاً مباشراً، وردّنا على هؤلاء أن هذه القضية لا تعني إلا أن بعض القضايا المحسوسة على الأقلّ صادقة، فقيمتها مستمدّة من جمعٍ قيم هذه القضايا المحسوسة، وهذا هو الذي يفسّر لنا أنها أكثر وضوحاً من أيّ قضية محسوسة بمفردها.

التطابق بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعيّ

نعتقد عادة بوجود تطابق بدرجة ما، بين الصورة المحسوسة التي ندركها وواقعها الموضوعي الذي أثبتناه في التطبيقات السابقة. وهذا الاعتقاد استقرائيّ مستدلّ وليس علماً أوّلياً مباشراً كما ادّعاه الفلاسفة في مبحث الوجود الذهني، لأننا في إدراكنا الحسّي لا نواجه الواقع الموضوعي مباشرة وإنما نواجه الصورة المحسوسة، فإذا رأينا مثلاً قطعة من الخشب على شكل مربّع فنحن نواجه في الحقيقة صورة محسوسة موجودة في جهازنا الحسّي تتصف بالتربيع، ولهذه الصورة واقع

موضوعيّ هو الذي سبّب إثارة تلك الصورة. ورغم الثنائية بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي نتّجه إلى الاعتقاد بأنّ صفة التربيع التي نلاحظها في الصورة المحسوسة ثابتة في الواقع الموضوعي لتلك الصورة المحسوسة.

ولا شكّ في أن الإنسان الاعتيادي يذهب إلى الاعتقاد بدرجة كبيرة من التطابق والتشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي، بينما تتناقص هذه الدرجة كلّما أخذ بعين الاعتبار ما يكشفه العلم من الجوانب الذاتية لعملية الإدراك الحسّي. ولكن يبدو أن هناك درجة من التشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي لا يمكن التنازل عن الاعتقاد بها. ففيما نراه من أجسام بشكل دائريّ مثلاً لا نحتمل عادة أن الشكل الهندسي الواقعي لتلك الأجسام هو التربيع بدلاً عن الاستدارة، رغم أنا لا نملك أيّ مبرّر قبليّ أي قبل الحسّ والتجربة، للتأكيد أن كلّ واقع موضوعيّ لابدَّ أن يثير صورة محسوسة لها الخصائص الهندسية نفسها التي يتمتع بها ذلك الواقع، إذ لا يوجد أيّ تناقض منطقيّ في افتراض أن المربّع يثير في إدراكنا الحسّي صورة لها شكل دائري.

فالاعتقاد باحتفاظ الصورة المحسوسة بالخصائص الهندسية للواقع الموضوعي المثير لها، اعتقاد استقرائيّ. وهذا يعني أن القضية القائلة أن ما نراه مستديراً ليس مربّعاً في الواقع الخارجي بل هو مستدير حقّاً أو قريب من الاستدارة، قضية استقرائية مستدلّة. ويمكننا أن نأخذ هذه القضية كمثال لتوضيح الأساس الاستقرائي وطريقة الاستدلال عليها استقرائياً.

إن افتراض أن الواقع الموضوعي للصورة المحسوسة المستديرة

مربّع يعني أحد أمرين، إما أنا لا نرى جزءاً مما نواجهه وإما نرى شيئاً لا نواجهه، لأننا حينما نرى ورقة مستديرة ونفترض أنها مربّعة في الواقع، فإن كان هذا المربّع هو المربّع الذي يمكن أن يرسم في داخل الدائرة التي نراها فهذا يتضمّن أن الامتداد الذي تمثّله الصورة المحسوسة لنا أكبر من واقع الورقة، وإن كان هذا المربّع أكبر من المربعات التي يمكن أن ترسم داخل الدائرة التي نراها كما إذا كانت الورقة بحجم المربّع الذي يمكن أن ترسم تلك الدائرة داخله فهذا يتضمّن أن جزءاً من امتداد المربع لا نراه.

ونستنتج من ذلك أن عيني إذا كانت ضمن الشروط العامّة للرؤية ترى كلّ ما يواجهها ولا ترى شيئاً لا يواجهها، فسوف يكون الشكل المرئيّ لي هو نفس الشكل الواقعي للشيء، لأنّ اختلاف الشكلين يعني ـ كما رأينا ـ أن عيني لا ترى كلّ ما تواجهه أو ترى ما لا تواجهه. فهذه قضية شرطية نعلم بصدقها سواء كان الشرط فيها ثابتاً أم لا؟ ويمكننا أن نعبّر عنها بالصيغة التالية: إذا كانت رؤيتي موضوعية بطبيعتها فإن الشكل الهندسي الذي يبدو للشيء في عيني هو شكله الواقعي، على أن نقصد بالرؤية الموضوعية أن عيني ترى ضمن الشروط العامّة للرؤية كلّ ما تواجهه ولا ترى شيئاً لا تواجهه.

وهذه القضية الشرطية يمكن أن تعتبر قيداً في المعلوم بالعلم الإجمالي القبلي، أي أننا حينما نعلم علماً إجمالياً قبلياً بوجود شكل هندسيّ للورقة أي بكلّي غير محدّد للشكل الهندسي، نعلم في الوقت نفسه بأنه هو الشكل الذي نراه إذا كانت رؤيتنا موضوعية. وعندما نرى الورقة مستديرة نلاحظ أن الشرط في تلك القضية الشرطية التي تقيّد بها

المعلوم وهي أن تكون رؤيتنا موضوعية، إذا كان ثابتاً فالمستدير هو المصداق الوحيد لذلك الكلّي الذي تعلق به العلم الإجمالي القبلي، إذ على افتراض أن تكون رؤيتنا موضوعية لا يصدق على المربع أنه شكل لو كانت رؤيتنا موضوعية لرأيناه، لأنا لم نرَ مربّعاً بالفعل وقد افترضنا أن رؤيتنا موضوعية.

فالشكل الذي نراه إذا كانت رؤيتنا موضوعية ينحصر مصداقه بالمستدير إذا كان الشرط ثابتاً حقّاً، وأما إذا لم يكن الشرط ثابتاً أي لم تكن رؤيتنا موضوعية بطبيعتها فسوف يكون أيّ شكل هندسي من المحتمل أن يكون مصداقاً للكلّي المعلوم بالعلم القبلي؛ لأننا لا نعلم ما هو الشكل الذي كنّا سنراه لو كانت رؤيتنا موضوعية، وإنما نعلم بالشكل الذي نراه فيها ولكن قد افترضنا أن رؤيتنا غير موضوعية بطبيعتها.

وهكذا نستخلص أن المعلوم بالعلم الإجمالي القبلي كلّي مقيّد بقضية شرطية، وهذا الكلّي المقيّد ينحصر مصداقه بالمستدير إذا كان الشرط في تلك القضية الشرطية ثابتاً، وأما إذا كان الشرط غير صحيح في الواقع فسوف يحتمل أن يكون أيّ شكل هندسيّ مصداقاً له.

ويترتّب على ذلك أن أيّ قيمة احتمالية تثبت الشرط في تلك القضية الشرطية تصبح مثبتة بنفس الدرجة لكون المستدير هو المصداق الوحيد للكلّي المعلوم بالعلم الإجمالي القبلي ونافية مصداقية الأشكال الهندسية الأخرى له. وهذه القيمة الاحتمالية نجدها في الاستقراء الذي نثبت به أن رؤيتنا موضوعية، لأننا نلاحظ اقتران الرؤية في عدد كبير من الحالات بمواجهة شيء واقتران زوالها بزوال المواجهة، فبتطبيق الطريقة العامّة للدليل الاستقرائي نثبت بقيمة احتمالية كبيرة أن الرؤية موضوعية،

وبالتالي أن المستدير هو المصداق الوحيد للكلّي المقيّد المعلوم بالعلم الإجمالي القبلي.

الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء

إننا نعتقد بالتماثل بين الأشياء التي نراها متماثلة ووجود قاسم مشترك بينها يبرّر أن نعبّر عنها بفئة الألفات أو فئة الباءات. وهذا الاعتقاد يقوم على أساس استقرائيّ، وذلك لأننا في التطبيق السابق للدليل الاستقرائي أثبتنا أن الواقع الموضوعي للصورة المحسوسة يشابهها في كثير من الخصائص، فإذا كانت الصورة المحسوسة لأشياء متعدّدة متماثلة استنتجنا من ذلك التماثلَ بين تلك الأشياء. فالتماثل بين الصور المحسوسة نفسها نتعرّف عليه مباشرة، والتماثل بين الأشياء المثيرة لتلك الصور مستدلّ استقرائياً بالتماثل بين الصور نفسها ما دمنا قد عرفنا أن كلّ صورة محسوسة تشابه الشيء الذي أثارها في الواقع الموضوعي.

ولكن الاعتقاد بالتماثل بين الواقع والصورة لا يكفي وحده لكي نستكشف التماثل بين الأشياء عن طريق التماثل بين الصور، لأنّ هذا الاستكشاف بحاجة إلى افتراض أن الجهاز الحسّي للإدراك لم يطرأ عليه تغيير؛ وذلك لأنّ تحديد الصورة المحسوسة وتعيين معالمها نتيجة عاملين، أحدهما الواقع الموضوعي والآخر الشروط الداخلية الفيزيائية والفسيولوجية والسيكولوجية للإدراك الحسّي.

فالجهاز الحسّي للإدراك إذا لم يطرأ على شروطه الداخلية أيّ تغييرٍ فسوف يحصل على صورة مماثلة للصورة السابقة متى واجه واقعاً موضوعياً مماثلاً للواقع الموضوعي السابق. وأما إذا اختلفت الشروط

الداخلية لجهاز الإدراك، فمن الممكن أن تختلف طريقته في توليد الإدراكات الحسّية، وهذا يعني أن من المحتمل أن يولّد إدراكاً حسّياً مماثلاً لإدراك حسّيٍّ سابق عند مواجهة واقع موضوعيّ مختلف عن الواقع الموضوعي الذي أثار الإدراك الحسّي السابق ضمن الشروط السابقة، كما أن من المحتمل أن يولد إدراكاً حسّياً مختلفاً عن الإدراك السابق عند مواجهة واقع موضوعيّ مماثل للواقع الموضوعي الذي أثار الإدراك السابق.

فلكي نثبت التماثل بين الواقعين الموضوعيين لإدراكين حسّيين، يجب أن نحصل على قيمة احتمالية كبيرة تنفي التغيير وحدوث عوامل جديدة في البناء الداخلي لجهاز الإدراك. وإثبات التماثل بالاستقراء يشكّل شرطاً أساسياً لإثبات استقرائيّ آخر وهو إثبات سببية «أ» لـ «ب» بوصفها علاقة بين مفهومين مستنتجة بطريقة استقرائية وعلى أساس العلم الإجمالي البعدي من اقتران الألفات والباءات في التجارب الناجحة. فنحن لكي نثبت هذه العلاقة بين المفهومين عن هذا الطريق يجب أن نكتشف انتماء كلّ الألفات إلى مفهوم واحد وكلّ الباءات إلى مفهوم واحد، ليتاح لنا أن نتعامل مع فئة الألفات وفئة الباءات المقترنتين في التجارب الناجحة بوصفهما معبّرتين عن مفهومين، وعندئذ نستخدم العلم الإجمالي البعدي لتنمية احتمال علاقة السببية بين هذين المفهومين.

قانون السببية العام

١. قانون السببية بين المذهب العقلي والاتجاه التجريبي

«من شاء دراسة طبيعة المنطلقات الفكرية التي ارتكز عليها المفكّرون من فلاسفة ومتكلّمين وغيرهم لبناء عالمهم الذهني بمقولاته ومن ثمّ الديني بمسلّماته، وجب عليه البحث في موقف كلّ منهم من مفهوم السببية حسّية كانت أم إلهية؛ ذلك أن الموقف إزاء مثل هذا الموضوع هو الذي يحدّد لنا منهجية كلّ من هؤلاء في نظرته إلى العالم ويمكّننا من الاطلاع على عقليّتهم في فهم بناء الكون ومعالمه التي تُجمع عادة ضمن هذا المثلّث المترامي الأطراف المتّحد الزوايا وهي: الله، الإنسان، العالم. فهذه العلاقة الثلاثية لا تتحدّد طبيعتها ولا تثبّت آماد وقوى كلّ قطب منها إلا من خلال مفهوم السببية، فهو الذي يجعلنا نعي مدى إسهام كلّ من الحسّ والعقل في إدراك الأشياء والموجودات في علائقها»[1].

---

(١) **مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد) دراسة وتحليل، تأليف د. جيرار جهامي، دار الشروق، بيروت

ولكي نقف على أهمّية هذه المسألة الأساسية في الفكر البشري لابدَّ أن نستذكر ما أشرنا إليه سابقاً من أن المنطق الأرسطي حاول أن يعالج كلّ واحدة من المشاكل الثلاث التي يواجهها الدليل الاستقرائي لتبرير الطفرة التي يستبطنها الاستقراء الناقص من الخاصّ إلى العامّ، وذلك من خلال افتراض قضية عقلية قبلية. فمشكلة احتمال الصدفة المطلقة تغلّب عليها بافتراض مبدأ السببية، ومشكلة احتمال الصدفة النسبية تغلّب عليها بافتراض المبدأ الذي ينفي تكرّر الصدفة السببية على خطّ طويل، ومشكلة احتمال التغيّر وعدم الاطّراد تغلّب عليها بافتراض قضية مستنبطة من مبدأ السببية تقول: إن الحالات المتماثلة تؤدّي إلى نتائج متماثلة.

وعرفنا أيضاً أن المنطق الأرسطي لم يعالج على الصعيد المنطقي إلا المشكلة الثانية من هذه المشاكل الثلاث، وتقدّم الكلام عن ذلك تفصيلاً، وأما المشكلة الأولى والثالثة فقد عولجتا فلسفياً على صعيد الفلسفة العقلية التي يؤمن بها المنطق الأرسطي.

فبالنسبة إلى المشكلة الأولى تؤمن الفلسفة بمبدأ السببية القائل: إن لكلّ حادثة سبباً، وتعتقد أنه من المبادئ العقلية المستقلّة عن التجربة والخبرة الحسّية، وعن طريق هذا المبدأ تتغلّب على المشكلة الأولى وتثبت أن الظاهرة الطبيعية المدروسة خلال الاستقراء لابدَّ أن تكون مرتبطة بسبب.

وبالنسبة إلى المشكلة الثالثة تؤمن الفلسفة العقلية بالقضية القائلة: إن الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدّي إلى نتائج متماثلة، وتعتقد أن هذه القضية عقلية مستقلّة عن التجربة ومستنبطة بطريقة برهانية عن مبدأ

السببية.

أما الاتجاه التجريبي فقد رفض فكرة وجود قضايا قبلية ولم يؤمن بالمبادئ العقلية للسببية التي آمن بها التفسير الأرسطي للاستقراء، ولهذا استقطبت المشكلة الأولى والثالثة اهتمامه ولم تحظ المشكلة الثانية منه إلا باهتمام جانبيّ، لأنّ المذهب التجريبي يدرك خطورة المشكلة الأولى والثالثة بالنسبة إليه، إذ لا يمكنه أن يعالجها عن طريق المبادئ العقلية للسببية التي افترضها المنطق الأرسطي مادام لا يقرّ بوجود معرفة عقلية قبلية.

من هنا اختلف الاتجاه التجريبي عن الاتجاه العقلي في تفسير التعميمات الاستقرائية وتبريرها، فبينما كان المذهب العقلي يؤمن بأنها قضايا عقلية قبلية يرفض المذهب التجريبي طابعها العقلي القبلي ويؤكّد أن الخبرة الحسّية هي الأساس الوحيد للمعرفة البشرية كلها، ومن أجل ذلك آمن **سيتورت مل** بأنّ قضايا السببية نفسها نتاج استقراءات أوسع وأشمل في عالم الطبيعة. وهذا يعني أننا حصلنا على العلم بقضايا السببية نتيجة استقراء لكلّ ما حولنا من ظواهر الطبيعة، ومنذ اكتشفنا قضايا السببية أصبحت بدورها أساساً لكلّ تعميم استقرائيّ لاحق.

مفهوم السببيةً بين العقل والتجربة

لم يختلف الاتجاه التجريبي عن المذهب العقلي في المصدر الذي يستمدّ منه إدراكنا لقضايا السببية فقط، بل اختلف معه أيضاً في معنى السببية وما يعنيه مبدأ السببية العامّ القائل: إن لكلّ حادثة سبباً في الطبيعة، فإن للسببية مفهومين، المفهوم العقلي والمفهوم التجريبي.

فالسببية بمفهومها العقلي تعبّر عن علاقة الإيجاب والضرورة بين ظاهرتين. فأيّ ظاهرتين إحداهما تؤثّر في إيجاد الأخرى حتماً، فالظاهرة المؤثرة منهما هي السبب، والظاهرة الموجودة نتيجة ذلك التأثير هي المسبب.

وأما السببية بمفهومها التجريبي فهي لا تعبّر عن الإيجاد والتأثير والحتمية والضرورة، لأنّ هذه العناصر لا تدخل في نطاق الخبرة الحسّية، والمذهب التجريبي لا يعترف بأيّ عناصر غير تجريبية، ولهذا لا تعني السببية بمفهومها التجريبي سوى نوع معيّن من التتابع الزمني بين ظاهرتين، ولكن ليس كلّ تتابع زمني بين ظاهرتين يكفي لنشوء علاقة السببية بينهما، بل لكي توجد علاقة السببية بين ظاهرتين لابدَّ أن يكون التتابع مطّرداً. وعلى هذا الأساس فالتتابع الزمني المطّرد هو كلّ ما تعنيه علاقة السببية بمفهومها التجريبي.

وفي هذا الضوء نلاحظ لدى المقارنة بين المفهوم العقلي للسببية والمفهوم التجريبي لها:

أولاً: إن تبعيّة إحدى الظاهرتين للأخرى التي تحدّد مركزها في العلاقة أي كونها مسبّبة، هي تبعيّة زمنية في المفهوم التجريبي، بينما هي تبعيّة في الوجود لدى المفهوم العقلي للسببية.

ثانياً: إن علاقة السببية لا يمكن للمفهوم التجريبي أن يتصوّرها بين ظاهرتين مقترنتين زماناً لأنه في هذه الحالة لا يمكنه أن يفترض إحداهما سبباً والأخرى مسبباً، لأنا رأينا أن التبعية الزمنية هي التي تعيّن المسبب في المفهوم التجريبي، ومع التقارن الزمني لا توجد تبعية من هذا النوع وبالتالي لا توجد علاقة سببية، ولهذا فإن المنطق التجريبي لا

يطلق اسم السببية على علاقة الاقتران المطّرد بين ظاهرتين وإنما يصفها بأنها علاقة من نوع آخر. وأما المفهوم العقلي للسببية الذي يعبّر عن الإيجاد والتأثير والضرورة فهو يستطيع أن يتصوّر هذه العلاقة بين ظاهرتين مقترنتين زماناً فتكون إحداهما سبباً والآخرى مسبباً لا على أساس التبعية الزمنية بل على أساس التبعية في الوجود والتأثير. فالظاهرة المؤثّرة هي السبب والظاهرة الموجودة نتيجة ذلك التأثير هي المسبب وإن اقترنتا زماناً، بل إن المفهوم العقلي للسببية يستنبط من عنصر الضرورة حتمية التقارن بين المسبب وسببه أو بين المسبب والجزء الأخير من السبب حينما يكون السبب مركّباً من مجموعة أشياء، لأنّ أيّ فاصل زمنيّ بين السبب بكامل وجوده والمسبب يتعارض مع ضرورة استتباع السبب للمسبب التي يؤمن بها المفهوم العقلي للسببية.

وهذان المفهومان عن السببية يختلفان اختلافاً أساسياً لأنّ المفهوم الأول يفسّر السببية بوصفها علاقة ضرورة ولزوم قائمة بين مفهومين؛ فهي علاقة واحدة تربط مفهوماً بمفهوم آخر في وجوده كالعلاقة بين الحركة والحرارة، وهذه العلاقة بين المفهومين يقوم على أساسها ارتباط كلّ فرد من أحد المفهومين بفرد من المفهوم الآخر. وأما المفهوم التجريبي للسببية فهو لا يعترف بعلاقة السببية إلا بوصفها اطّراداً في التتابع أو الاقتران بين حادثتين دون أن يضيف إلى هذا التتابع أو الاقتران أيّ فكرة عن الإيجاد والضرورة واللزوم.

ومن الواضح أن رفض فكرة الضرورة واللزوم نهائياً يؤدّي إلى أن وجود أيّ حادثة يعتبر صدفة مطلقة دائماً، لأنّ الصدفة هي نفي اللزوم كما عرفنا سابقاً، وإن أيّ حادثة توجد عقيب حادثة أخرى فوجودها

عقيبها صدفة ولا يعبّر عن أيّ لزوم. فالغليان عقيب الحرارة والحرارة عقيب الحركة صدفة كما أن نزول المطر عقيب صلاتك صدفة، والفارق بين الصدفتين أن الأولى على سبيل الصدفة بصورة مطّردة وأن الثانية لا توجد إلا أحياناً.

ومادام هذا التتابع مجرّد صدفة مطّردة دون أن يقوم على أساس علاقة ضرورة بين مفهومين، فهو يعبّر عن علاقة بين فردين بدلاً عن مفهومين، وبهذا يكون التتابع بين كلّ فرد من الحرارة وفرد من الحركة علاقة مستقلّة نشأت على سبيل الصدفة بين الفردين، فسببية الحركة للحرارة بالمفهوم التجريبي تعبّر عن علاقات كثيرة بعدد ما يوجد من أفراد للحرارة والحركة دون أن تستقطب كلّ تلك العلاقات علاقة رئيسية بين المفهومين كما يفترضه المفهوم العقلي للسببية.

السببية الوجودية والعدمية

حتى الآن كنّا نتحدّث عن تعميم من قبيل كلّ «أ» يعقبها «ب» وقد رأينا أن هذا التعميم متضّمن في السببية سواء أخذناها بالمفهوم العقلي أو بالمفهوم التجريبي. ويمكن أن نعتبر هذا التعميم وجودياً لأنه يؤكّد وجود شيء عند وجود شيء آخر، وعلى هذا الأساس نطلق على السببية التي تتضّمن هذا التعميم اسم السببية الوجودية، سواء كانت بالمفهوم العقلي للسببية أو المفهوم التجريبي.

وهناك تعميمات عدمية تؤكّد نفي شيء عند نفي شيء آخر من قبيل التعميم القائل: كلّما لم يكن هناك سبب لشيء فلا يوجد ذلك الشيء، وهذه التعميمات تعبّر عن سببية عدمية أي أن عدم السبب لشيء سبب لعدم ذلك الشيء، وبكلمة أخرى: إن عدم السبب الوجودي لشيء

سبب عدميّ لذلك الشيء.

وهذه الكلمة بالمفهوم التجريبي للسببية تعني أن الشيء ـ أو الأشياء ـ الذي يقترن به «ب» دائماً على سبيل الصدفة يقترن بعدمه عدم «ب» دائماً على سبيل الصدفة أيضاً.

وأما بالمفهوم العقلي للسببية فهذه الكلمة تعني أن الشيء ـ أو الأشياء ـ الذي يستتبع وجوده وجود «ب» استتباعاً ضروريّاً، يكون عدمه مستتبعاً لعدم ذلك الشيء استتباعاً ضروريّاً أيضاً. فالسببية العدمية عند التجريبيين مجرّد اقتران مطّرد بين عدمين صدفة، وعند العقليين علاقة ضرورة بين عدم مفهوم وعدم مفهوم آخر.

والسببية العدمية بالمفهوم العقلي تعني استحالة الصدفة المطلقة أي أن وجود الشيء مع عدم وجود سببه (أي مع عدم وجود ما يكون مستتبعاً لوجوده استتباعاً ضروريّاً) مستحيل، لأنّ عدم السبب سبب لعدم الشيء، فلا يمكن أن يكون العدم الأول ثابتاً دون الثاني. فاستحالة الصدفة المطلقة متضمّنة في السببية العدمية بالمفهوم العقلي، وأما السببية الوجودية بالمفهوم العقلي فلا تتضمّن استحالة الصدفة المطلقة، لأنّ مجرّد أن «أ» يرتبط به «ب» ارتباطاً يجعل وجود «ب» ضروريّاً عند وجود «أ» لا ينفي إمكان وجود «ب» بدون سبب.

كما نعرف في هذا الضوء أن السببية الوجودية بالمفهوم التجريبي تناقض السببية العدمية بالمفهوم العقلي لأنها تفترض أن الأشياء التي يقترن بها «ب» أو يتعقّبها دائماً قد اقترن بها «ب» أو تعقّبها على سبيل الصدفة دون أيّ استتباع ضروريّ. وهذا يعني إمكان الصدفة المطلقة، بينما تتضمّن السببية العدمية بالمفهوم العقلي استحالة الصدفة المطلقة.

ونستخلص من ذلك ما يلي:

- إن السببية الوجودية بـالمفهوم العقلـي لا تنفـي إمكـان الـصدفة المطلقة.
- إن السببية الوجودية بالمفهوم التجريبي تساوي الصدفة المطلقة المتمثلة في اقتران وجود شيء بوجود شيء آخر دون أيّ ضرورة.
- إن السببية العدمية بـالمفهوم العقلـي تـساوي اسـتحالة الـصدفة المطلقة.

٢ .نظرية المذهب الذاتي

وفي قبال هذين الاتجاهين هناك اتجاه ثالث يختلف عنهما معاً تجاه قضية من أهمّ قضايا الدليل الاستقرائي وهي الجواب على السؤال التالي: هل يعتبر الدليل الاستقرائي بحاجة إلى قضايا السببية كمصادرات يبنى على أساسها التعميم؟

وقد اتّضح إلى الآن أن المذهب العقلي والاتجاه التجريبي يتّفقان معاً على الجواب بالإيجاب على هذا السؤال، بينما يؤمن المذهب الذاتي أن الدليل الاستقرائي ليس بحاجة إلى مصادرات من هذا القبيل لكي يؤدّي إلى ترجيح التعميم وبالتالي إلى العلم به.

ويمكن توضيح ذلك من خلال نقطتين:

الأولى: إن هذا الاتجاه وإن كان يتّفق مع الاتجاه التجريبي في إيمانه بأنّ قضايا السببية تستنتج من الاستقراء نفسه، لكن لا يعني ذلك أنا نرفض المصدر العقلي القبلي لهذه القضايا، بل يعني أنا حتى لو استبعدنا

العلم العقلي القبلي لهذه القضايا يظلّ بالإمكان إثبات قضايا السببية في عالم الطبيعة عن طريق الاستقراء. فالدليل الاستقرائي في المنطق الذاتي قادر بمفرده وبدون مصادرات قبلية عن السببية على إثبات تلك القضايا.

ولكن المشكلة التي تورّط فيها الاتجاه التجريبي بهذا الصدد هي أنه اعتقد بأنّ التعميم الاستقرائي يرتكز على أساس قضايا السببية وزعم في الوقت نفسه أن قضايا السببية نتاج استقرائيّ، أي تعبير عن تعميمات استقرائية سابقة، ومن الواضح أن قضايا السببية إذا كانت تعبّر عن تعميمات استقرائية فهذا يعني أن ذلك الاستقراء الذي أدّى إلى تلك التعميمات قد قام بدوره في إثبات التعميم دون الارتكاز على أساس قضايا السببية، لأنّ قضايا السببية ليست إلا نتيجة التعميم الذي برهن عليه ذلك الاستقراء، ومن الطبيعي أن نستخلص من ذلك أن بإمكان الدليل الاستقرائي بدون افتراض قضايا السببية كمصادرات قبلية أن يبرهن على التعميم. وإذا أمكن هذا من الناحية المنطقية في الاستقراء الذي برهن على قضايا السببية نفسها، يصبح ممكناً في كلّ استقراء، ويثبت أن الدليل الاستقرائي عموماً لا يرتكز في إثباته للتعميم على تصديق مسبق بقضايا السببية.

الثانية: إن المذهب الذاتي الذي يؤمن بأنّ الدليل الاستقرائي كفيل بإثبات السببية بدون حاجة إلى مصادرات قبلية، يريد بذلك السببية بالمفهوم العقلي الذي يعبّر عن علاقة ضرورة بين السبب والمسبّب. وأما إذا استبعدنا السببية بالمفهوم العقلي وافترضنا أنه لا طريق إلى إثباتها لا قبل الاستقراء ولا بالاستقراء نفسه، فليس بالإمكان أن نثبت بالدليل الاستقرائي السببية بالمفهوم التجريبي ولا أيّ تعميم من التعميمات التي

يثبتها الاستقراء عادة. فالشرط الأساسي لإنتاج الدليل الاستقرائي أن يكون قادراً على إثبات السببية بالمفهوم العقلي، وما لم نثبت السببية العقلية يعجز الدليل الاستقرائي عن إثبات أيّ تعميم بل يعجز حتى عن ترجيحه بأي درجة من درجات الترجيح. لذا قلنا سابقاً إن المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي رغم عدم احتياجها إلى أيّ ثبوت مسبق لمصادرات أخرى إضافة إلى مصادرات نظرية الاحتمال، تتوقف على افتراض عدم وجود مبرّر قبليّ لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي أي للاعتقاد بعدمها، وهذا لا يكلّف الدليل الاستقرائي إثباتاً مسبقاً؛ لأنّ الرفض هو الذي يحتاج إلى إثبات وأما عدم الرفض القبلي فيكفي له عدم وجود مبرّر للرفض.

وعلى هذا الأساس ذكرنا أن من يرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي رفضاً كاملاً لا يمكنه أبداً أن يفسّر الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية ويبرّر نموّ الاحتمال بالقضية الاستقرائية، وعن هذا الطريق يمكننا أن نبرهن لكلّ من يعترف بقيمة حقيقية للدليل الاستقرائي في تنمية الاحتمال على أنه مضطرّ إلى التنازل عن المبرّرات القبلية لرفض علاقات السببية ونفيها. وهذا معناه أن من يبدأ من احتمال استحالة الصدفة المطلقة يمكنه أن يثبت بدرجة كبيرة من الإثبات هذه الاستحالة بالدليل الاستقرائي نفسه، خلافاً لمن يبدأ من الاعتقاد بأنّ كلّ ما يوجد فهو صدفة ويرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي فإنه لا يمكنه أن ينمّي احتمال القانون السببي بالدليل الاستقرائي.

الاتجاهات الثلاثة في تفسير قانون السببية

من هنا نحاول الوقوف على هذه الاتجاهات الثلاثة لفهم قانون السببية والعلية العامّ.

الاتجاه الأول: المذهب التجريبي
(نظرية هيوم في العلّة والمعلول)

يعدّ دافيد هيوم من طليعة الفلاسفة الذين بشّروا بالمذهب التجريبي وكرّسوا كلّ جهودهم الفلسفية لتثبيته والدفاع عنه. ويمكن تلخيص نظريته في العلّة والمعلول بالنحو التالي:

إن جميع الاستدلالات الخاصّة بأمور الواقع مبتنية على علاقة العلّة والمعلول، وهذه العلاقة هي العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تتعدى الحواسّ وتنبئنا بموجودات وأشياء لا نراها ولا نشعر بها، فإذا سألت شخصاً عن السبب في اعتقاده بأمر من أمور الواقع غائب عنه، فسوف يبادر إلى تبرير اعتقاده بذلك عن طريق علمه بواقعة أخرى ترتبط بذلك الشيء بعلاقة العلّة والمعلول. فمثلاً إذا رأينا شخصاً يقتحم النار محاولاً الانتحار نجد من حقّنا أن نخبر بأنه سوف يحترق ويموت لأنّ بين اقتحام النار والاحتراق علاقة العلّة والمعلول، وما دمنا قد شاهدنا العلّة فمن الطبيعي أن نعرف المعلول.

ولكننا نتساءل مرّة أخرى كيف عرفنا هذه العلاقة بين اقتحام النار والاحتراق؟ هنا يؤكّد هيوم أن علاقة العلّية لا تنشأ عن التفكير العقلي الخالص، ولا يمكن استنباط مبدأ العلّية من مبدأ عدم التناقض، إذ لا تناقض في تصوّر بداية شيء دون ردّه إلى علّة. ويواصل هيوم تأكيده أن علاقة العلّية في أية حالة من حالاتها لا يوجد لدينا علم قبليّ مستقلّ عن الخبرة الحسّية بها، وإنما نعلم بها على أساس الخبرة والتجربة، فلو لم تكن العلّة قد مرّت في خبرتنا مقترنة بالمعلول ورأيناها لأول مرّة فلا يمكننا أن ندرك عقلياً أنها علّة لذلك المعلول الخاصّ.

إلا أن هيوم مع تأكيده أن علاقات العلّية لا يمكن استنتاجها عقلياً أكّد في الوقت نفسه عدم إمكان الاستدلال عليها بالتجربة وعجز الخبرة الحسّية عن إثباتها، لأنّ كلّ معلوماتنا عن العالم الخارجي التي نستمدّها من التجربة والخبرة الحسّية تنشأ من الانطباعات التي نتلقّاها من العالم الخارجيّ، وإذا فحصنا انطباعاتنا عن العالم الخارجي لا نجد فيها انطباعاً عن العلّية بالمعنى الذي يشتمل على الضرورة وحتمية الارتباط بين الحادثتين، لأننا مهما تلفتّنا حولنا متّجهين بأنظارنا إلى الأشياء الخارجية باحثين فيما نسمّيه من تلك الأشياء أسباباً، لا نجد في أية حالة من الحالات ما يكشف لنا عن رابطة ضرورية بين السبب ومسبّبه. إننا لن نجد أبداً صفة تنطبع بها حواسّنا وتكون هي الصفة التي تربط المعلول بعلّته ربطاً يجعل ذلك المعلول نتيجة محتومة لعلّته. إن كلّ ما نراه في العالم الخارجي هو أن النتيجة تتبع سبباً فعلاً، فنرى مثلاً أن كرة البليارد المتحرّكة إذا ما صدمت كرة أخرى كانت ساكنة، فإن هذه الثانية تتحرّك كذلك. إن الذي ينطبع على حواسّنا الظاهرة هو كرة أولى تتحرّك وكرة

ثانية تعقبها في الحركة.

وهكذا ينتهي هيوم إلى رفض التسليم بعلاقة العلّية كحقيقة موضوعية إذ لا سبيل إلى إثباتها عقلياً ولا تجريبياً، واتّجه على هذا الأساس إلى تفسيرها على أساس ذاتيّ نفسيّ. فبدلاً عن أن تكون الضرورة علاقة قائمة بين أكل الخبز والشبع، يتصوّرها هيوم علاقة قائمة في الذهن بين فكرة أكل الخبز وفكرة الشبع.

وتأكيد هيوم على عدم وجود انطباع حسّي لدينا عن العلّية بمعنى الضرورة والحتمية يثير تساؤلين:

الأول: كيف إذن يمكن أن نتصوّر العلّية بمعنى الضرورة والحتمية إذا كان لابدّ للتصوّر ـ أيّ تصوّر بسيط بوصفه فكرة ـ أن يكون نسخة لانطباع معيّن؟

الثاني: هب أنا تصوّرنا العلّية فكيف يتاح لنا أن نعتقد بها بوصفها علاقة موضوعية قائمة بين الحادثتين، دون أن يكون لدينا أيّ سند على ذلك من خبرتنا الحسّية التي تكشف عن تتابع الحادثتين ولا تكشف عن علاقة الضرورة بينهما؟

أما التساؤل الأول فقد أجاب عنه هيوم باكتشاف المصدر الذي يموّننا بفكرة العلّية، وتصوَّرها في انطباع من انطباعات الأفكار بدلاً عن انطباعات الإحساس. وفيما يلي توضيح ذلك:

صنّف هيوم الإدراكات إلى طائفتين: الانطباعات والأفكار، وتوصّل إلى التمييز بينهما بمعرفة مقدار القوّة والحيوية التي تصحب كلاًّ منهما في الذهن. فالإدراكات التي تنطوي على مزيد من القوّة والحيوية هي

التي يدعوها هيوم انطباعات وتندرج في هذه الطائفة جميع إحساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا. وأما الأفكار فهي الصور الواهنة لهذه الانطباعات التي نجدها في إدراكنا حال غيبة الموضوع عنّا. فنحن حين نواجه البحر نحصل على إدراك للبحر على درجة كبيرة من القوّة والحيوية، وهذا هو الانطباع. فإذا غبنا عنه وتصوّرناه كان إدراكنا للبحر صورة لذلك الانطباع لا تتمتّع بما كان الانطباع يتّسم به من قوّة ووضوح، وهذا هو الفكر. وبعد أن ميّز هيوم بين الانطباعات والأفكار أكّد الرأي القائل: بأنّ الانطباعات لها السبق دائماً على الأفكار، فكلّ فكرة بسيطة أو مركّبة مردّها إلى تلك الانطباعات.

غير أن هيوم تناول الانطباعات نفسها فقسّمها إلى قسمين:

- انطباعات الإحساس.
- انطباعات التفكير.

فنحن حينما نبصر أسداً مثلاً نحصل على انطباع له في إدراكنا يتمتّع بالقوّة والحيوية، وبعد أن يغيب الأسد عن أعيننا يزول الانطباع ويحتفظ الذهن بصورة منه، وهذه الصورة هي الفكرة أي فكرتنا عن الأسد. وهذه الفكرة قد تولّد في النفس النفور والتهيّب، ويعتبر هذا النفور والتهيّب انطباعاً لأنه يتمتّع بدرجة كبيرة من الحيوية والقوّة، وهذا الانطباع ليس وليد الإحساس وإنما هو وليد الفكرة فهو انطباع الفكرة، بينما يكون الانطباع الذي ولّدته رؤيتنا للأسد انطباع الإحساس.

وأيّ انطباع يوجد في إدراكنا فهو يتّخذ بعد غيبة الموضوع مظهره كفكرة. وهذه الفكرة قد تحتفظ بدرجة كبيرة من حيوية الانطباع فتكون

وسطاً بين انطباع وفكرة، وقد تفقد تلك الحيوية فقداناً تاماً فتغدو فكرة خالصة. والملَكة التي نستعيد بها انطباعاتنا على المنوال الأول هي الذاكرة، والأخرى التي نستعيدها بها على المنوال الثاني هي الخيال. فأفكار الذاكرة تختلف عن أفكار الخيال في قوّتها وحيويّتها، كما تختلف عنها أيضاً في أنها نُسخ حرفية للانطباعات التي ولّدتها ومطابقة لها في حين أن الخيال حرٌّ طليق. ولكن حرية الخيال ليست بمعنى قدرته على إنشاء أفكار جديدة بدون انطباعات سابقة، لأنّ كلّ فكرة لا توجد في إدراكنا إلا نتيجة انطباع، ولكن الخيال حرٌّ في التصرّف بذلك العدد الكبير من الأفكار الناتجة عن الانطباعات، فيفصل ويؤلّف فيما بينها مكوّناً الصور والأوضاع التي تروق له.

وهناك علاقات تنشأ عادة بين تلك الأفكار الناتجة عن الانطباعات ـ ولنسمّها بالأفكار البسيطة ـ تجعل الذهن ينتقل بيسر من فكرة إلى فكرة نتيجة لارتباط إحداهما مع الأخرى بعلاقة من تلك العلاقات، وهذا ما يسمّى بالتداعي. وتلك العلاقات التي تؤدّي إلى التداعي وانتقال الذهن من فكرة إلى أخرى هي التشابه والتجاور في الزمان والمكان والعلّة والمعلول.

وعلاقة العلّة والمعلول هي أهمّ تلك العلاقات لأنها تمتاز عن العلاقتين الأخريين بأنها لا تقع إلا على حدّ واحد فتنتقل منه إلى حدّ آخر، أو بعبارة أخرى: تثير بوقوفها على الحدّ الأول التفكير في الحدّ الثاني. فمثلاً إذا رأينا الماء على النار فسوف تثير علاقة العلّية في ذهننا فكرة حرارة ذلك الماء رغم أننا لا نملك أيّ انطباع عن تلك الحرارة وإنما نملك انطباعاً عن حدّ واحد أي عن أحد طرفي علاقة العلّة

والمعلول وهو كون الماء على النار. وهذا معنى أن علاقة العلّية تقع على حدّ واحد وتنقل الذهن إلى الحدّ الآخر أي الطرف الآخر لعلاقة العلّة والمعلول وإن لم نحصل منه على أيّ انطباع سابق. وتختلف عن ذلك علاقة التشابه أو علاقة التجاور لأنّ هاتين العلاقتين وإن كانتا تنقلان الذهن من فكرة الشبيه أو المجاور إلى فكرة شبيهه ومجاوره ولكن كلتا الفكرتين لهما انطباع سابق، فنحن حين نرى شخصاً كنّا نراه فيما سبق يسير باستمرار إلى جانب صديق له، ينتقل ذهننا إلى فكرة ذلك الصديق، ولكن هذا الصديق بنفسه كان قد مُثل أمام الحسّ ونشأت فكرتنا عنه من انطباع سابق.

فهكذا نلاحظ أن علاقة العلّية وحدها هي القادرة على أن تنقل ذهننا إلى فكرة شيء لم يسبق أن مَثُل لحواسّنا، وفي هذا الضوء تعتبر هي الأساس لكلّ الاستدلالات المختصّة بالواقع كما أشرنا سابقاً.

موقف هيوم في تصورّ العلّة والمعلول

هنا نصل إلى ما كنّا نستهدفه في البدء لكي نتساءل كيف وجدت فكرة العلّة والمعلول في ذهننا؟ وما دمنا قد عرفنا أن كلّ فكرة هي وليدة انطباع، فما هو الانطباع الذي ولّد في ذهننا فكرة العلّة والمعلول؟ وليتاح لنا الجواب على هذا السؤال يجب أن نعرف ما هي فكرتنا عن علاقة العلّة والمعلول؟

يجيب هيوم بأنّ فكرة العلّة والمعلول لا تعني مجرّد تجاور الظاهرتين مكاناً أو زماناً؛ إذ كثيراً ما تتجاور ظاهرتان زماناً ومكاناً ولا ندرك أن بينهما علاقة العلّة والمعلول، وإنما تعني الضرورة والحتمية.

ولمّا كان العقل لا يستطيع أن ينشئ فكرة جديدة وإنما تتولّد الأفكار دائماً عن الانطباعات فلابدَّ أن نفتّش عن الانطباع الذي نشأت عنه فكرة الضرورة.

لنعد إذن إلى التجربة لنكتشف ذلك الانطباع، ولنفرض أنا رأينا «أ» و «ب» قد اقترنتا مرّة واحدة: إن ذلك الاقتران لا يجعلنا نقرّر في يقين أن هناك رابطة بينهما. ولكن لنفرض أن هذا الاقتران بين «أ» و «ب» تكرّر في حالات كثيرة جداً، فسوف نجد أن هذا التكرار يجعلنا نفترض رابطة بين «أ» و «ب» ونتّجه إلى أن نستدلّ من ظهور إحداهما على وجود الأخرى. وهذا يعني أن تعدّد الأمثلة والتكرار هو الذي يمدّنا بالينبوع القادر على منحنا فكرة الضرورة، فكيف يكون ذلك؟

إن هيوم يوضّح بهذا الصدد أن التكرار وتعدّد الأمثلة نفسه لا يمكن أن يكون هو المولّد لفكرة الضرورة، لأنّ تعدّد الأمثلة لا يعني بالنسبة إلينا إلا تعدّد الانطباعات لأنّ كلّ مثال يولّد انطباعاً خاصّاً وكلّ واحد من تلك الانطباعات لا يمكن أن يكون هو المولّد لفكرة الضرورة، لأنّ الضرورة ليست شيئاً محسوساً لكي تدخل في نطاق الانطباع الحسّي، كما لا يمكن أيضاً أن يكون تعدّد الانطباعات المتماثلة وتكرارها سبباً لإيجاد فكرة الضرورة، لأنّ الفكرة لا تنشأ إلا عن انطباع، وتعدُّد الانطباعات ليس انطباعاً، فلا يمكن أن يؤدّي إلى تنمية مضمون تلك الانطباعات.

ويستنتج هيوم من ذلك ، التفسيرَ الذي تبنّاه، وهو أنا حين نشاهد «أ» و «ب» مقترنتين مرّات كثيرة نحصل على انطباع من الإحساس بكلّ مرّة من تلك المرات، وهذه الانطباعات التي تساوي عدد المرّات ليس

في أيّ واحد منها القدرة على إيجاد فكرة الضرورة، ولكنّا نحصل إلى جانب تلك الانطباعات على انطباع يثيره في الذهن نفس تكرار الأمثلة التي اقترنت فيها «أ» مع «ب»، وهذا الانطباع هو عبارة عن تهيّؤ الذهن واستعداده لكي ينتقل من موضوع إلى فكرة ما يصاحبه عادة.

وهكذا يرى هيوم أن شعورنا القوي بتهيّؤ الذهن للانتقال من «أ» إلى «ب» انطباع نتج عن تكرّر تلك الأمثلة، وهو يحمل ما تحمله الانطباعات من حيوية وقوّة ووضوح، وهذا الانطباع هو الذي يولّد فينا فكرة الضرورة أي فكرة العلّة والمعلول.

وأما التساؤل الثاني فقد أجاب عنه بأنّ علاقة العلّية وإن كانت ذاتية لا موضوعية أي أنها تقوم بين الفكرتين في ذهننا، غير أن هناك نزعة في الذهن تجعله ينبسط على الموضوعات الخارجية ويخلع عليها كلّ الانطباعات الباطنية التي تحدث في عين الوقت الذي تنكشف فيه هذه الموضوعات للحواسّ. فنحن نقذف خارجاً عنا ذلك التهيّؤ الذي نستشعره في أنفسنا وننقله إلى الموجودات التي تكتنفنا، وإن العادة ـ أو بتعبير آخر تلك النزعة التي ننتقل بها من فكرة إلى أخرى ـ هي التي تجعلنا ننسب للموضوعات ما يجري في أنفسنا.

ويستدلّ هيوم على أن فكرتنا عن العلّة والمعلول مرتبطة بتلك العادة أو النزعة التي تنشأ من التكرار بأنّ كلّ إنسان يجد فارقاً كبيراً بين استدلال على العلّية يقوم على ألف مثال واستدلال عليها يقوم على مثال واحد، فإننا لا نستطيع من رؤية جسم واحد يتحرّك بدفع آخر أن نستدلّ على أن كلّ جسم يتحرّك من دفع مماثل، وذلك لأننا يلزمنا أن نلاحظ تكرار الاقتران بين هذين الموضوعين لكي نتهيّأ بالعادة إلى

الاستدلال من أحدهما على الآخر.

ولو لم تكن هذه العادة والنزعة هي الأساس لفكرتنا عن العلّة والمعلول وكانت فكرتنا عن العلّة والمعلول تعكس الواقع الموضوعي لا انطباعنا النفسي الذاتي فحسب، لكفى مثال واحد في الاستدلال، لأنه لا يختلف في وجه من وجوهه عن كلّ الأمثلة الأخرى التي يمكن أن نضيفها إليه. وعلى هذا فجميع الاستدلالات على علاقة العلّة والمعلول هي إذن آثار للعادة لا للبرهان العقلي، ومن ثمَّ يتّضح أن كلّ الاستدلالات الاستقرائية المختصّة بالواقع تقوم على أساس ذاتيّ لا موضوعيّ لأنها جميعاً ترتكز على علاقة العلّة والمعلول كما تقدّم سابقاً.

تقييم موقف هيوم من التساؤلين

أما فيما يتعلّق بالتساؤل الأول، فنحن حين ندرس تفسير هيومٍ لتصوّر العلّية نلاحظ أن ذلك التهيّؤ الذهني للانتقال الذي افترضه انطباعاً من انطباعات الأفكار قد اكتشفه في الحقيقة بطريقة الاستنباط من مبدئه القائل بأسبقيّة الانطباعات على الأفكار، لأنّ ذلك المبدأ الذي يرفض قبول الفكرة إلا بوصفها نسخة لانطباع هو الذي جعل هيوم يعتقد بأنّ فكرة العلّية وليدة انطباع ويفتّش عن هذا الانطباع. وإذا لاحظنا مبدأ الأسبقيّة نفسه وجدنا أنه يقوم على رأي هيوم على أساس الاستقراء لأنه استطاع أن يتبيّن خلال دراسته للانطباعات والأفكار أن الأفكار البسيطة مماثلة للانطباعات البسيطة وتابعة لها. ورغم أن فكرة العلّية لم تكن من تلك الأفكار التي شملها الاستقراء، خرج هيوم من استقرائه بتعميم يشمل سائر الأفكار بما فيها فكرة العلية، فاستطاع أن يطبّقه على فكرة

العلّية نفسها.

وهكذا نعرف أن فرضية انطباع تنشأ منه فكرة العلّية مستدلّة عند هيوم بتعميم من التعميمات الاستقرائية. فإذا كان الاستدلال الاستقرائيّ خلواً من أيّ قيمة موضوعية لأنه فسّر الطفرة التي يستبطنها الدليل الاستقرائي من الخاصّ إلى العامّ تفسيراً ذاتياً ـ لا موضوعياً ـ يقوم على أساس العادة والنزعة النفسية بدلاً من أن يقوم على أساس قوانين الواقع الموضوعي، فمن الطبيعي أن يكون رأي هيوم في تفسير نشوء فكرة العلّية كذلك أيضاً، بل إن الاستقراء الذي اعتمده هيوم لا يملك الشروط التي يجب توفّرها عادة في الاستقراءات الناجحة، لأنّ التعميم في الاستقراء الناجح لا يمتدّ إلى الأفراد التي يوجد بينها وبين الأفراد المستقرأة فارق نوعيّ محدّد. فإذا استقرأنا مثلاً كلّ أنواع المعادن باستثناء الذهب فوجدناها تتمدّد بالحرارة لم يكن بالإمكان تعميم النتيجة للذهب أيضاً لوجود فارق نوعيّ محدّد بين الذهب والمعادن التي فحصت من حديد ورصاص ونحاس، وإنما نعمّم النتيجة على القطعات الأخرى من الحديد والرصاص والنحاس، لأننا لا نلاحظ بينها وبين ما فحصنا من قطعات أيّ فارق نوعي محدّد. وفكرة العلّية، من قبيل الذهب في هذا المثال. فهب أنا فحصنا كلّ أنواع الأفكار الأخرى فوجدنا أنها مصاحبة لانطباع وتابعة له، فإن هذا لا يبرّر أن نعمّم النتيجة على فكرة العلّية نفسها ما دامت فكرة العلّية تختلف نوعياً عن الأفكار الأخرى.

أما التساؤل الثاني فهب أنا أخذنا بطريقة هيوم في الجواب عن التساؤل الأول، فسوف نحصل على اعترافه بأنّ بإمكاننا أن نتصوّر العلية،

وأن نتساءل على أقلّ تقدير هل لهذه العلّية واقع موضوعيّ أم لا؟ صحيح أنا لم نحصل على انطباع حسّي لصفة العلّية في العالم الخارجي، وإنما حصلنا في رأي هيوم على صفة العلّية عن طريق انطباع من انطباعات الأفكار، لكن هذا لا يمنعنا بعد أن حصلنا على فكرة العلّية أن نضيفها إلى العالم الخارجي متسائلين عما إذا كان لفكرة العلّية هذه واقع موضوعيّ في العالم الخارجي.

ولنفترض مع هيوم أن التفكير العقلي المحض لا يمكنه أن يجيب على هذا السؤال بالإيجاب، ولكنّه في الوقت نفسه يمكن أن يبرهن على النفي، وهذا يعني أن القضية التي نتساءل عنها (هل لفكرة العلّية بين الحرارة والتمدّد واقع موضوعيّ؟) قضية مشكوكة أي محتملة، لأنّ العقل لا يمكن أن يستدلّ عليها إيجاباً ولا سلباً.

وهنا نريد أن نعرف هل بالإمكان أن نجعل من التجربة مرجّحاً للاعتقاد بهذه القضية وسبباً لتدعيم احتمال صدقها؟ يبدو أن هيوم لا يرى ذلك ممكناً لأنه لا يتصوّر أن بالإمكان الاستناد إلى التجربة والخبرة الحسّية لإثبات شيء إلا إذا كان ذلك الشيء قد ظهر مباشرة في خبرتنا الحسّية وتمثّل في انطباعنا الحسّي، وحيث إن خبرتنا الحسّية بالحرارة والتمدد لم تنطبع عليها صفة الضرورة ولم يتمثّل فيها إلا تعاقب الحادثتين، فلا سبيل إلى الاستدلال على الواقع الموضوعي للعلية عن طريق التجربة والخبرة الحسّية.

لكن سوف يتّضح في عرض المذهب الذاتي كيف يمكن في ضوء النظرية الجديدة لهذا الكتاب أن ندعم احتمال أن العلّية واقع موضوعيّ ونثبت هذه القضية بالتجربة والخبرة الحسّية دون أن نضيف إلى التجربة

في مجال الاستدلال على تلك القضية أيّ إضافة أخرى لا يقرّها هيوم، وبتعبير آخر: إن البحث المقبل سوف يكشف عن إقامة الدليل لإثبات الواقع الموضوعي للعلية على أساس أمرين مجتمعين:

- معطيات الخبرة الحسّية التي تبدو فيها الحادثتان مقترنتين مرّات عديدة.
- الاحتمال العقلي المسبق للواقع الموضوعي للعلية نتيجة لعجز التفكير العقلي المحض عن الإثبات والنفي.

فالخبرة الحسّية + الاحتمال المسبق = الدليل على الواقع الموضوعي للعلية.

نظرية هيوم في الاعتقاد بالعلّية

عرضنا فيما تقدّم موقف هيوم لتصوّر العلية، ونحاول هنا عرض نظريته في تفسير الاعتقاد بالعلية، لكن قبل بيان ذلك لابدّ من الإشارة إلى نظريته في تفسير الاعتقاد عموماً.

نظرية هيوم في تفسير الاعتقاد

تتلخّص طريقة هيوم في تفسير الاعتقاد في أمرين:

الأول: إن الفارق بين التصوّر والاعتقاد ليس في المحتوى بل في طريقة إدراكه. فنحن إذا قارنّا بين مجرّد تصوّرنا لفكرة معيّنة وحكمنا بوجود الشيء الذي تمثّله هذه الفكرة نجد فرقاً بين الأمرين، ولا يتمثّل هذا الفرق في إضافة عناصر جديدة في الحالة الثانية إلى ما كانت عليه الفكرة في الحالة الأولى بحيث تصبح الفكرة اعتقاداً، لأنّ فكرة الوجود لا تختلف في شيء قط عن فكرة الشيء الذي ننعته بالوجود. تصوّر شيئاً

ما ثم تصوّر ذلك الشيء موجوداً وجوداً حقيقياً فلن تجد فرقاً بين الحالتين، أي أن تصوّرك لذلك الشيء لا يزيد ولا ينقص ولا يختلف عن مجرّد تصوّرك له تصوّراً عقلياً.

وهكذا نعرف أن الوجود ليس صفة تضاف إلى سائر صفات الشيء الذي ندركه وأن اعتقادنا بوجود الشيء لا يزيد من العناصر التي يتكوّن منها ذلك الشيء. وهذا يعني أن الوجود ليس له فكرة خاصّة به تضاف أو تحذف من فكرتنا عن شيء معيّن نقول عنه إنه موجود.

ومع ذلك فلا نزال نقرّر أن ثمّة فرقاً واضحاً بين أن أتصوّر فكرة معيّنة لكائن معيّن وبين أن أعتقد أن ذلك الكائن الذي تصوّرتُ فكرته في ذهني موجود. ولما كان هذا الفرق كما تقدّم ليس في مقوّمات الفكرة ومحتواها، إذن فلابدَّ أن يكون ناتجاً عن الطريقة التي نتصوّر بها الفكرة. فإن ارتسمت صورة الفكرة في أذهاننا على نحو ما فتكون مجرّد فكرة، وإن ارتسمت على نحو آخر فتصبح اعتقاداً بوجود الشيء الذي تمثّله تلك الفكرة.

الثاني: إن مردّ هذا الفرق في طريقة ارتسام الفكرة في ذهننا، إلى ما تتمتع به من قوّة وما تمتلئ به من حيوية، فإن كانت فكرتنا عن الشيء مجدبة خافتة ليس فيها قوّة وحيوية فهي مجرّد تصوّر، وإذا كانت زاخرة بالحيوية والقوّة فهي اعتقاد. وعلى ذلك فالاعتقاد لا يتناول بالتغيير إلا النحو الذي نتصوّر الموضوع في كنفه، فإن في وسع الاعتقاد أن يبسط على أفكارنا قوّة ويمدّها بحيوية. ومن هنا أمكن أن نعرّف:

- **الاعتقاد**: بأنه فكرة حيّة قويّة.
- **والتصوّر**: يعبّر عن الفكرة نفسها إذا خلت من الحياة والقوّة.

والحاصل أن الاعتقاد يتمثّل في فكرة تتمتّع بدرجة كبيرة من الحيوية والقوّة. وقد عرفنا سابقاً أن هيوم قسّم الإدراكات إلى انطباعات وأفكار، وميّز الانطباعات بما تتمتّع به من حيوية وقوّة، خلافاً للأفكار التي لا تملك تلك الخصائص. وهنا يجب أن نعرف أن هذه الأفكار قد تكتسب بطريقة ما شيئاً من الحيوية والقوّة الموجودة في الانطباع، وبذلك تنتعش وتصبح اعتقاداً. فالفارق الأساسي بين الاعتقاد والخيال أن الاعتقاد فكرة اكتسبت شيئاً من حيوية الانطباع وقوته، والخيال فكرة لم تكتسب شيئاً من ذلك.

وهذه الحيوية التي تميّز الاعتقاد عن التصوّر تستمدها الفكرة من الانطباع؛ وذلك:

- إما بأن تكون الفكرة هي نفسها نسخة لانطباع من الانطباعات وصورة له فتستمدّ من حيويته وقوّته ما ينعشها ويجعلها اعتقاداً.
- وإما أن يكون ذلك الموضوع الماثل انطباعه في الذهن مقترناً عادة بشيء آخر فينتقل الذهن من ذلك الموضوع إلى الشيء الآخر على أساس النزعة الذاتية التي يولّدها الاقتران المتكرر.

فإذا توفّر هذان الأمران اكتسبت فكرة هذا الشيء الآخر الحيوية والقوّة من ذلك الانطباع الذي دفع الذهن نحوها وبذلك تصبح اعتقاداً. وهكذا نعرف أن الاقتران المتكرر بين «أ» و «ب» يجعل الذهن ينتقل بحكم نزعته الذاتية من «أ» الى «ب». فإذا كان «أ» متمثلاً في انطباع حيّ فسوف تنعكس حيويّته على فكرة «ب»، وإذا كان «أ» مجرّد فكرة فسوف يتيح للذهن الانتقال إلى فكرة «ب» ولكنّها لن تكون اعتقاداً لعدم تسرّب الحيوية والقوّة إليها من انطباع حيّ وقويّ. وهذا هو معنى أن

فكرتنا عن تمدّد الحديد تظلّ فكرة إلى أن يوجد في ذهننا انطباع عن وجود الحرارة فيه فتتسرّب الحيوية من هذا الانطباع إلى تلك الفكرة فتصبح اعتقاداً.

المناقشة: ويمكن التعليق على هذين الأمرين:

أما **الأمر الأول** فنحن نتفق مع هيوم في أن الاعتقاد لا يمتاز على التصوّر بإضافة عنصر الوجود إلى محتواه أو أيّ عنصر آخر وإنما يمتاز عليه بطريقة الإدراك، ولكنا نختلف معه في تبرير ذلك. فنحن إذ نؤمن بأنّ عنصر الوجود ليس هو المميّز الأساسي للاعتقاد عن التصوّر نستند في ذلك إلى أن هذا العنصر قد يدخل في محتوى الفكرة وتظلّ الفكرة رغم ذلك تصوّراً، فإذا قيل لنا مثلاً يوجد طائر له رأسان ولم نصدّق بذلك، فسوف توجد في ذهننا فكرة طائر له رأسان على مستوى التصوّر وسوف نتصوّر وجوده أيضاً دون أن نعتقد به.

فدخول عنصر الوجود في محتوى الفكرة لا يكفي ليجعل منها اعتقاداً بل إن عنصر الوجود كأيّ عنصر من العناصر الأخرى التي يتألّف منها محتوى الفكرة يصلح للدخول في محتوى التصوّر والاعتقاد معاً، فلابدَّ إذن من فرق آخر يميّز بين فكرتنا عن طائر له رأسان وفكرتنا عن طائر له رأس واحد، مادام بإمكاننا أن نفترض الوجود في محتوى كلٍّ من هاتين الفكرتين، وتظلّ الفكرة الأولى رغم ذلك تصوّراً والفكرة الثانية اعتقاداً.

وهكذا نستنتج أن الفرق بين التصوّر والاعتقاد، في طريقة الإدراك لا في محتواه، بينما يحاول هيوم أن يستخلص النتيجة نفسها من القول بأنّ الوجود ليس من العناصر التي يمكن أن تضاف إلى ما ندركه فتزيد فيه

شيئاً لأننا إذا تصوّرنا شيئاً ثم تصوّرناه موجوداً فلا نجد أننا أضفنا بذلك إلى الشيء صفة جديدة، أي أن الوجود لا يعبّر عن أيّ معنىً جديد غير المعاني التي تعبّر عنها عادة سائر الكلمات، فقولنا "طائر له رأسان" و"قولنا طائر موجود له رأسان" لهما معنىً واحد.

وهذا الموقف من هيوم تجاه مفهوم الوجود يرتبط بالتزامه المبدئي بأنّ كلّ فكرة هي في أصلها نسخة من انطباع، ومادام لا يوجد هناك انطباع معيّن تكون فكرة الوجود نسخة منه، فمن الطبيعي أن يضطرّ هيوم إلى القول بأنّ الوجود ليس عنصراً من عناصر فكرتنا عن الأشياء، أي أننا لا نملك فكرة للوجود، لأنّ ذلك يتطلّب أن نملك مسبقاً انطباعاً عن الوجود. ففكرتنا عن الشمس هي نفسها فكرتنا عن الشمس الموجودة، فلا إضافة الوجود تزيد من تصوّرنا للشيء ولا حذفه ينقص من هذا التصوّر شيئاً.

وأما **الأمر الثاني** فيلاحظ عليه:

أولاً: إن هناك أفكاراً تتمتع بنفس الدرجة التي يحظى بها الاعتقاد عادة من الحيوية والنشاط والقوّة ورغم ذلك لا تندرج في اعتقاداتنا. فمن هذا القبيل الأفكار التي توجد في حالات الإحساس الكاذب. فإذا رأينا العصا في الماء فسوف نبصرها منكسرة، وهذا الانطباع البصري تواكبه فكرة عن انكسار العصا، وهذه الفكرة هي نسخة من ذلك الانطباع. وفي هذه الحالة نلاحظ بوضوح أن الانطباع البصري للعصا المنكسرة لا يختلف في حيويّته وقوّته عن أيّ انطباع حسّي آخر وأن الفكرة التي تواكب هذا الانطباع تستمدّ من حيويّته وقوّته كما تستمدّ كلّ فكرة من الانطباع الذي أنشأها، ورغم ذلك فإن هذه الفكرة ليست اعتقاداً

بل نحن نعتقد على العكس بأنّ العصا ليست مكسورة بل مستقيمة.

وقد تقول إن اعتقادنا باستقامة العصا واكتشافنا لخطأ الصورة التي بدت لنا من خلال إدراكنا البصري لم يكن في الحقيقة إلا فكرة قد ارتبطت بانطباع آخر كالانطباع اللمسي مثلاً، لأننا بلمس العصا نستطيع أن نكتشف خداع الحسّ البصري؛ فالاعتقاد باستقامة العصا هو نفسه ليس إلا فكرة قد حظت بدرجة من الحيوية والقوّة نتيجة ارتباطها بانطباع من الانطباعات الحسّية.

وهذا القول لا علاقة له بالحجّة التي قدّمناها، لأنه لا يؤثّر في الموقف شيئاً سوى أنه يبرز إلى جانب فكرة انكسار العصا المرتبطة بالانطباع البصري فكرة أخرى عن استقامة العصا مرتبطة بالانطباع اللمسي، وكلتا الفكرتين تتمتعان بالحيوية والقوّة نتيجة ارتباطهما بالانطباع. فلو كانت كلّ فكرة تصبح اعتقاداً بمجرد اكتسابها لتلك الحيوية والقوّة لكانت كلّ من فكرتي الانكسار والاستقامة اعتقاداً، ولما كانت إحدى الفكرتين فقط هي التي تمثّل اعتقادنا الفعلي في تلك الحالة دون الفكرة الأخرى.

نستطيع أن نعرف من ذلك أن الفكرة لكي تكون اعتقاداً لا يكفي أن تحصل على الحيوية والقوّة من الانطباع الحسّي بل لابدَّ من عنصر آخر غير الحيوية والقوّة يجعل الفكرة اعتقاداً. وحيث إنا عرفنا سابقاً أن العنصر الذي يميّز الاعتقاد عن التصوّر لا يدخل في محتوى الفكرة وإنما يتّصل بطريقة ارتسامها في الذهن، فلابدَّ إذن من التسليم بأنّ العنصر الذي يرتفع بالفكرة من مستوى التصوّر إلى مستوى الاعتقاد نوع من الفعّالية الذهنية التي تسبغ على التصوّر طابع الاعتقاد، وهذه الفعالية هي

حكم معيّن من النفس بثبوت القضية التي تعلّق بها التصوّر. فأيّ قضية نفكّر فيها من قبيل: "الشمس طالعة"، "فتح المسلمون الأندلس" إذا كنّا نتصوّرها فحسب فليست اعتقاداً، وإذا تصوّرناها وحكمت النفس بثبوتها أصبحت اعتقاداً.

ثانياً: إن هيوم حين فسّر الاعتقاد على أساس ما تزخر به الفكرة من حيوية، افترض أن هذه الحيوية تستمدّها الفكرة من الانطباع مباشرة إذا كانت نسخة له، أو بصورة غير مباشرة إذا كانت مرتبطة بعلاقة العلّة والمعلول بفكرة أخرى هي بدورها نسخة للانطباع. وهذا يعني أن أيّ فكرة لا تكون نسخة مباشرة لانطباع ولا مرتبطة بنسخة مباشرة من هذا القبيل ليست اعتقاداً. وهذه النتيجة تناقض الواقع لأننا جميعاً نعلم أن عدداً كبيراً من الاعتقادات يوجد في الذهن البشري دون أن يكون نسخة لانطباع أو مرتبطاً بنسخة لانطباع بعلاقة العلّة والمعلول، فكيف يستطيع هيوم مثلاً أن يفسّر اعتقاد إنسان ما بوجود جنّية تتعقّبه أينما ذهب رغم أن فكرته عن هذه الجنّية ليست نسخة لانطباع ولا مرتبطة مع نسخة لانطباع بعلاقة العلّة والمعلول؟

قد يقول هيوم: إن الإنسان إذا كان إزاء قضية تتّصل بالوجود الفعلي الواقعي فلابدّ من اتصالها على وجه من الوجوه بانطباعاتنا الحسّية، ولا مناص له من الرجوع إلى خبراتنا الحسّية على نحو ما إذا أردنا إثبات الصدق لقضية تنبئ عن أحد الموجودات الفعلية الواقعية، ولا يجوز لأحد أن يتحدّث عن كائن ما كالجنية في المثال الذي افترضناه ويزعم لها الوجود الفعلي دون أن يكون في مستطاعه إسناد حديثه هذا إلى خبرة حسّية من بصر أو سمع أو لمس... إلخ، فلا يصحّ أن يدّعي إنسان

الوجود الفعلي لكائن معيّن ثم يعجز عن هدايتنا إلى الحاسّة التي جاءه العلم به عن طريقها.

وفي الردّ على هذا القول يجب أن نميّز بين موقفين:

أحدهما: موقف تفسيريّ للاعتقاد، وهو الموقف الذي نحاول فيه إبراز الفرق الأساسي بين التصوّر والاعتقاد أيّ اعتقاد بقطع النظر عن خطئه وصوابه، لأنّ الاعتقاد سواء كان مصيباً أو مخطئاً يختلف اختلافاً جوهرياً عن التصوّر.

ثانيهما: موقف تقييمي للاعتقاد الذي يراد فيه الكشف عن المقياس الذي نرجع إليه في تقييم اعتقاداتنا والتمييز بين ما هو جدير منها بثقتنا عن غيره.

ولسنا نحن هنا بصدد الموقف الثاني، وإنما نريد اكتشاف الفرق الأساسي بين التصوّر والاعتقاد، وفي حدود ما يتّصل بهذه النقطة لابدَّ من تفسير المميّز الأساس للاعتقاد تفسيراً ينطبق على كلّ اعتقاد بقطع النظر عن تقييمه وصوابه وخطئه. فاعتقاد ذلك الشخص بجنية تتعقبه لا يختلف عن أيّ اعتقاد علميّ في الخصائص التي تميّز الاعتقاد عن التصوّر رغم أنه لم يستمدّ حيويّته من أيّ انطباع.

وهكذا يجب أن نميّز بين موقفنا كمفسّرين للاعتقاد على أساس ما تستمدّه الفكرة من حيوية الانطباع وموقفنا كمقيّمين للاعتقاد حين نقرّر مثلاً أنه لا يجوز لإنسان أن يدّعي وجود كائن فعلي دون استناد إلى الخبرة الحسّية. فالاعتقاد بوجود الجنيّة وإن كان اعتقاداً لا مبرّر له على أساس المقياس المعطى في الموقف الثاني ولكنّه اعتقاد على أيّ حال.

ولكي ينجح التفسير المعطى للاعتقاد في الموقف الأول لابدَّ أن يكون منطبقاً عليه.

إن كثيراً من الاعتقادات لا يرتبط بأي انطباع بالشكل الذي تصوَّره هيوم، وهذا يعني أن الفكرة ليست بحاجة لكي تكون اعتقاداً أن تكون نسخة لأحد الانطباعات أو مرتبطة بعلاقة العلّية مع نسخة منه لكي تستمدّ منه حيويّته وقوّته.

الاعتقاد بالعلّية

عرفنا في استعراضنا العامّ لموقف هيوم أنه يرى أن الاعتقاد يعبّر عن درجة معيّنة من الحيوية والقوّة في الفكرة تستمدها من الانطباع مباشرة أو عن طريق فكرة أخرى إذا كان بين الفكرتين علاقة العلّة والمعلول. فنحن حين نرى العلّة تكون فكرتنا عن العلّة اعتقاداً لما تزخر به من الحيوية نتيجة لمطابقتها لانطباع حسّي، ونظراً إلى علاقة العلّة والمعلول سوف ينتقل الذهن من فكرة العلّة إلى فكرة المعلول وتكتسب فكرة المعلول على هذا الأساس الحيوية والقوّة من فكرة العلّة وترتفع لأجل ذلك من مستوى التصوّر إلى مستوى الاعتقاد.

وعلى هذا الأساس نعرف أن أيّ فكرة ترافق انطباعاً موافقاً لها فهي اعتقاد. وإذا لم يوجد إلى جانبها انطباع موافق لها، فلكي تكون اعتقاداً لابدَّ من توفّر أمرين:

أحدهما: أن توجد علاقة بينها وبين فكرة أخرى تجعل للذهن نزوعاً واعتياداً على الانتقال من إحداهما إلى الأخرى. وهذه العادة تنشأ من تكرّر اقتران حادثتين في الخبرة الحسّية للإنسان بدرجة تجعل الذهن

ينتقل من فكرة إحداهما إلى فكرة الحادثة الأخرى.

والآخر: أن تكون تلك الفكرة الأخرى مشتملة على القوّة والحيوية التي تجعلها اعتقاداً لكي تفيض من حيويتها على الفكرة المرتبطة بها.

هذا هو موقف هيوم في تفسير الاعتقاد بالعلّية.

ويلاحظ عليه:

إن الاعتقاد بالعلية يزوّدنا بقضيتين:

- قضية فعلية فحواها أن الحديد قد تمدّد فعلاً وذلك فيما إذا أدركنا بالفعل تعرّضه للحرارة.

- قضية شرطية فحواها أن هذه القطعة من الحديد إذا تعرّضت للحرارة فسوف تتمدد. واعتقادنا بهذه القضية الشرطية لا يتوقّف على تعرّض تلك القطعة للحرارة فعلاً.

وموقف هيوم الذي استعرضناه يمكن أن يفسِّر الاعتقاد بالقضية الأولى لأنّ فكرتنا عن التمدّد حينما ندرك فعلاً تعرّض الحديد للحرارة مرتبطة بفكرة حيّة فتستمدّ منها الحيوية والقوّة، ولكنّه لا يفسّر الاعتقاد بالقضية الثانية لأننا نتساءل: ما هي الفكرة التي تعتبر اعتقاداً في هذه القضية؟ هل هي فكرتنا عن تمدّد الحديد أو هي فكرتنا عن علّية الحرارة لتمدد الحديد؟ ولا يمكن لهيوم أن يجيب بإحدى هاتين الإجابتين.

أما الإجابة الأولى فلأن فكرتنا عن تمدّد الحديد لا يمكن أن تكون اعتقاداً لأنها لكي تكون اعتقاداً لابدَّ أن تستمدّ الحيوية والقوّة من الفكرة الأخرى المرتبطة بها في الذهن وهي فكرة الحرارة، وفكرة الحرارة

نفسها ليس فيها حيوية وقوّة لأنها لم تنشأ عن انطباع حسّي.

ففرق كبير بين ما إذا أحسسنا فعلاً بحرارة الحديد فقرّرنا أن هذا الحديد قد تمدّد فعلاً، وما إذا لم نكن قد أحسسنا بشيء من ذلك وقرّرنا أنّ هذا الحديد إذا تعرّض للحرارة فسوف يتمدّد. ففي الحالة الأولى تكون فكرتنا عن العلّة أي عن حرارة الحديد فكرة حيّة لأنها على وفق انطباع حسّي معاش، فتستمدّ فكرة المعلول الحيويّة والقوّة من فكرة العلّة وتصبح بذلك اعتقاداً في رأي هيوم. وأما في الحالة الثانية فليست فكرة العلّة حيّة بل هي مجرّد تصوّر مفترض، فلا يمكن أن تستمدّ فكرة المعلول منها الحيوية والقوّة، وبالتالي لا يمكن أن تكون فكرتنا عن المعلول في القضية الشرطية اعتقاداً.

وليس بإمكان هيوم أن يختار الإجابة الثانية ويفترض أن الاعتقاد الذي نملكه في حالة إصدار قضية شرطية هو الاعتقاد بعلية الحرارة للتمدد، إذ ما هي هذه العلّية؟ إن كانت علاقة موضوعية بين الحادثتين في العالم الخارجي فمن الواضح أن هيوم لا يسلّم بوجود علاقة من هذا القبيل، لأنه يرى أن العلّية علاقة بين الفكرتين لا بين الموضوعين. وإن كانت علاقة بين الفكرتين فهذا يعني أنا حين نقرّر القضية القائلة: "إذا تعرض هذا الحديد للحرارة تمدّد"، نعني بذلك أنه إذا وُجدت في ذهننا فكرة الحرارة فسوف ننتقل من هذه الفكرة ذهنياً الى فكرة التمدّد. فكما نتحدّث عن قضية شرطية من هذا القبيل فنحن نتحدّث عن العادة الذهنية التي هي التجسيد الحقيقي لعلاقة العلّة والمعلول في رأي هيوم.

وإذا تأملنا في مغزى ذلك نجد أن هذا يعني أنا نتحدّث عن المستقبل ولكن لا عن مستقبل الطبيعة في العالم الخارجي بل عن

مستقبل ذهننا ونحكم بأنّ عادة النزوع عن فكرة العلّة إلى المعلول سوف تظلّ في المستقبل كما هي الآن، إذ لو لم نفترض ذلك فليس بإمكاننا القول بأنّ فكرة الحرارة إذا حدثت في ذهننا فسوف ننتقل منها إلى فكرة التمدّد. وهكذا نجد في النهاية أننا تورّطنا عند تفسير القضية الشرطية في ما رفضه هيوم منذ البدء وهو افتراض مشابهة المستقبل للحاضر والماضي.

بكلمة أخرى: إن مشابهة المستقبل للحاضر والماضي إذا كان من حقّنا افتراضها والتحدّث على أساسها، فبإمكاننا إذن أن نستعمل هذا الافتراض بالنسبة إلى الواقع الموضوعي ونؤكد موضوعياً القضية الشرطية القائلة: إذا ـ أو كلّما ـ تعرض الحديد للحرارة تمدّد، بدلاً من أن نفسر ذلك على أساس العادة والنزوع الذهني، وإذا لم يوجد مبرّر موضوعيّ لافتراض مشابهة المستقبل للحاضر والماضي - كما يرى هيوم - فليس بالإمكان إذن أن نتحدّث عن مستقبل الذهن أيضاً، ولا أن نفترض أن العادة الذهنية للانتقال من فكرة إلى فكرة سوف تظلّ في ذهني إلى دقيقة أخرى. وهذا يعني العجز عن تفسير أيّ قضية شرطية من قبيل إذا حدثت الحرارة في هذا الحديد فسوف يتمدّد، في ضوء التفسير المتقدّم عن هيوم.

معطيات نظرية هيوم على الدليل الاستقرائي

تمسّك هيوم بدليل لإثبات مفهومه الفلسفي عن الاستدلال الاستقرائي، وعن العلّية بوصفها عادة ذهنية للانتقال من فكرة إلى فكرة فيقول: لمَ نسوق من ألف مثال استدلالاً لا نسوقه من مثال واحد فحسب، مع أن هذا المثال ليس مختلفاً في وجه من وجوهه عن تلك

الأمثلة؟

ويجيب على هذا السؤال: إن تفسير ذلك أننا بينما نجد أن النتائج التي يسوقها العقل من تأمل دائرة فحسب هي نفس النتائج التي يكوّنها من استعراض جميع الدوائر، نلاحظ أننا لا نستطيع من رؤية جسم واحد يتحرّك بدفع آخر أن نستدلّ على أن كلّ جسم يتحرّك من دفع مماثل، وذلك لأننا يلزم أن نلاحظ في الحالة الثانية تكرار الاقتران بين هذين الموضوعين، ومن ثم نتهيأ بالعادة إلى الاستدلال من أحدهما على الآخر. وعلى هذا فجميع الاستدلالات من التجربة هي إذن آثار للعادة لا للبرهنة العقلية.

ويتلخص هذا الدليل في أن التمييز في مجال الاستدلال على العلّية بين مثال واحد وأمثلة متعدّدة لا يمكن أن يفسَّر إلا على أساس ما يكوّنه تكرار الأمثلة من عادة ذهنية يعجز المثال الواحد عن إيجادها.

ولكن الحقيقة أن تفسير ذلك ميسور بدون الأخذ بفرضيات هيوم عن العلّية والدليل الاستقرائي، لأنّ المثال الواحد لا ينفي في العادة احتمال الصدفة النسبية. فإذا لاحظنا في مرّة واحدة أن «أ» ترتب عليه «ب» أمكن أن يكون اقترانهما صدفة وأن يكون «ب» نتيجة لسبب آخر غير منظور فليكن «ت» مثلاً، ولكن حينما يتكرر اقتران «أ» و «ب» يضعف احتمال تكرّر الصدفة في كلّ تلك الأمثلة. فالتكرار في الأمثلة عامل رئيسيّ في الدليل الاستقرائي لا على أساس دوره السيكولوجي في تكوين العادة الذهنية بل على أساس دوره الموضوعي في تخفيض قيمة احتمال الصدفة النسبية وفقاً لنظرية الاحتمال.

الاحتمال أو الشكّ في رأي هيوم

إذا كان الاعتقاد تعبيراً عن الفكرة الحيّة التي تستمدّ حيويّتها من الانطباع أو من فكرة حيّة أخرى، فما هو الاحتمال أو الشكّ في رأي هيوم ـ أي درجات التصديق الناقصة ـ حين نواجه قضايا نحتمل صدقها وكذبها بدرجة واحدة؟

قد يقول هيوم إن الاحتمال المتعادل يعني أن كلاً من فكرتنا عن وجود الشيء وفكرتنا عن عدمه ليست حيّة. فإذا شككنا بدرجة متساوية في المطر هل نزل بالأمس أم لا؟ فهذا يعني أن فكرتنا عن نزول المطر وفكرتنا عن عدم نزول المطر ليستا فكرتين حيّتين، وبالتالي لا اعتقاد لنا بإثبات أو نفي. فالاحتمال المتعادل مردّه إلى فقدان تلك الحيوية والقوّة في كلتا الفكرتين.

وإذا أمكن لهيوم أن يفسّر الاحتمال المتعادل بذلك، فكيف يفسّر الظن أي الاحتمال بدرجة أكبر من الاحتمال المتعادل؟ فنحن قد نحتمل بدرجة كبيرة أن المطر قد نزل بالأمس، ولا يمكن لهيوم هنا أن يفسِّر الاحتمال على أساس فقدان الحيوية والقوّة لأنّ هناك فارقاً كبيراً بين احتمال نزول المطر بالأمس وبين احتمال عدم نزوله في حالات ترجيحنا لنزوله. وهذا الفارق بين الاحتمالين لا يمكن لهيوم أن يفسّره إلا على أساس اختلافهما في درجة الحيوية والقوّة. فالاحتمال هو فكرة تتمتع بدرجة من الحيوية، وقوّة الاحتمال (الظن) معناها اشتماله على درجة أكبر من الحيوية.

وعلى هذا الأساس نتساءل من أين يستمدّ الاحتمال حيويته؟

إن هيوم يرى أن الفكرة تستمدّ حيويتها من الانطباع بصورة مباشرة أو غير مباشرة. فمن أين يستمدّ احتمال نزول المطر بالأمس حيويته؟ بالإمكان الجواب على ذلك بأننا حين نحتمل بدرجة ما أن المطر قد نزل بالأمس نربط ذلك بقرائن معيّنة، من قبيل وجود السحاب وطبيعة الجوّ المعاش بالأمس. وهذه القرائن لما كانت خلال خبرتنا قد اقترن بها المطر في ٧٠٪ من المرّات السابقة فسوف نحتمل بهذه الدرجة أن المطر قد نزل بالأمس. وهذا يعني أن فكرة نزول المطر بالأمس قد استمدّت حيويتها من فكرتنا عن وجود السحاب وعن الخصائص المعيّنة التي عرفناها عن الجو بالأمس. فإن فكرتنا عن السحاب وعن تلك الخصائص حيّة على أساس استنادها إلى الانطباع مباشرة، فتفيض بالحيوية على فكرة نزول المطر. غير أن علاقة الاقتران بين الحادثتين لما كانت غير مطّردة في خبرتنا السابقة باستمرار، فإن العادة الذهنية التي تتيح لنا الانتقال من فكرة إلى أخرى لن تسمح إلا بإفاضة درجة محدودة من الحيوية على فكرة نزول المطر، ولهذا تكون فكرة نزول المطر احتمالاً لا اعتقاداً.

المناقشة: ولنفرض أن هذا كلّه صحيح، غير أن هذا لا يمكن أن يفسّر لنا إلا الاحتمالات التكرارية دون الاحتمالات المنطقية؛ ذلك أن الاحتمال على قسمين:

الأول: الاحتمال الذي يقوم على أساس نسبة التكرار في الخبرة السابقة من قبيل احتمال نزول المطر بالأمس القائم على أساس نسبة تكرار نزول المطر في مجموع حالات وجود السحاب بالشكل الذي لاحظناه بالأمس.

الثاني: الاحتمال الذي يقوم على أساس منطقيّ وعقليّ خالص، ومثاله: الحالات التي تتوفر فيها بيّنة كافية لإثبات أن واحدة فقط من ثلاث حالات قد وُجدت دون تعيين تلك الحالة بالضبط، كما إذا أخبرنا عدد كاف من الناس بأنّ واحداً فقط من ركّاب الطائرة قد لقي حتفه ولنفرض أن ركاب الطائرة ثلاثة، فإن احتمال موت أيّ واحد من الثلاثة سوف يكون $\frac{١}{٣}$ من اليقين. وإذا فرزنا اثنين من الثلاثة فاحتمال أن يكون الميت أحدهما $\frac{٢}{٣}$ واحتمال أن يكون الميت هو الثالث $\frac{١}{٣}$. وهذه الاحتمالات ليست تكرارية وإنما هي منطقية وعقلية.

وما تقدّم من تفسير للاحتمال على أساس فرضيات هيوم إذا أمكن أن ينجح في الاحتمالات التكرارية فلا يمكن أن ينجح في الاحتمال المنطقي؛ لعدم وجود أيّ تكرّر سابق في الخبرة لكي تنشأ على أساسها العادة الذهنية التي هي أساس الاستدلال الاستقرائي في رأي هيوم.

فإذا فرضنا أن ركاب الطائرة هم (أ، ب، س) فإن احتمال أن يكون الميت هو (أ أو ب): $\frac{٢}{٣}$ وهذا الاحتمال لا يستطيع هيوم أن يفسّره على أساس أنه استمدّ الحيوية من فكرة أخرى ارتبط بها ذهنياً بسبب التكرار في الخبرة السابقة، لأنّ الحادثة ليست من الحوادث التكرارية، فلابدَّ إذن أن نفسِّر درجة الترجيح الموجودة في ذلك الاحتمال على أساس غير التكرار والعادة.

وبذلك تنهار الأسس التي بنى عليها هيوم تمييزه بين التصوّر والاعتقاد.

الاتجاه الثاني: المذهب العقلي

عرفنا سابقاً أن المذهب العقلي يقسّم المعارف البشرية إلى طائفتين:

- معارف ضرورية أو بديهية، ويقصد بالضرورة هنا أن النفس تضطر إلى الإذعان بقضية معيّنة من دون أن تطالب بدليل أو تبرهن على صحّتها، بل تجد من طبيعتها ضرورة الإيمان بها إيماناً غنياً عن كلّ بيّنة وإثبات كإيمانها ومعرفتها بالقضايا: «النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد»، «الكلّ أكبر من الجزء»، «الواحد نصف الاثنين».

- معارف ومعلومات نظرية، وهي التي لا تؤمن النفس بصحّتها إلا في ضوء معارف ومعلومات سابقة، فيتوقف صدور الحكم منها في تلك القضايا على عملية تفكير واستنباط للحقيقة من حقائق أسبق وأوضح منها، كما في: "الحركة سبب الحرارة"، "التسلسل ممتنع"، وما إلى ذلك من قضايا الفلسفة والعلوم.

والحجر الأساس في المذهب العقلي هو المعلومات العقلية الأولية، وعلى ذلك الأساس تقوم البنيات الفوقية للفكر الإنساني التي تسمّى بالمعلومات الثانوية.

ومن أهمّ القضايا الضرورية التي يؤمن بها المذهب العقلي هي قضية «الحادث لا يوجد بدون سبب» وهو قانون السببية العامّ. قال الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار: «وقولهم: المتساويان ما لم يترجّح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع، وادّعوا أن هذه القضية

بديهية أوّلية ومنعها مكابرة، ولذا فالترجيح بلا مرجّح باطل حتى عند الأشعري»[١]. وقال الطوسي في «التجريد»: «والحكم باحتياج الممكن ضروريّ»[٢]. وقال العلامة الحلّي في «نهاية المرام»: «في أن الممكن محتاج إلى المؤثر، هذا الحكم قطعي قد اتفق عليه العقلاء، لكن اختلفوا، فالمحقّقون على أنه بديهيّ وقال آخرون قصرت أفكارهم عن إدراك اليقين أنه كسبيّ، والحقّ الأول»[٣]. وقال الإمام الرازي في «المباحث المشرقية»: «والحكماء اتفقوا على أن العلم بأنّ متساوي الطرفين لا يترجّح أحدهما على الآخر إلا لسبب، علم فطريّ أوليّ، ومن أنكره فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعود إليه ضميراً»[٤].

فإن قلت: إن هذا الحكم لو كان ضروريّاً لاشترك العقلاء فيه لاشتراك العقلاء في الضروريّات، ولما اختلف فيه العقلاء فذهب بعضهم إلى نفيه وبعضهم إلى أنه استدلاليّ وبعضهم إلى أنه ضروريّ، فامتنع كونه ضروريّاً. ولأنا إذا عرضنا على عقولنا هذه القضية وأن الواحد نصف الاثنين، وجدنا بينهما تفاوتاً وأن الثانية أظهر، والتفاوت إنما يكون

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، لمؤلّفه الحكيم الإلهي صدر الدين محمد الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ)، ج٦، ص٢٦، الحاشية رقم ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(٢) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، العلاّمة الحلي، ص٥٤، المسألة الثلاثون من الفصل الأول من المقصد الأول، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه الأستاذ حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة.

(٣) **نهاية المرام في علم الكلام**، نابغة عصره وفريد دهره العلامة الحلّي، ج١، ص١٢٩، تحقيق: فاضل العرفان، تحت إشراف آية الله جعفر السبحاني.

(٤) **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، الإمام فخر الدين الرازي، ج١، ص١٢٨، مكتبة الأسدي، طهران.

لو تطرّق الاحتمال إلى المرجوح، وإذا تطرّق احتمال النقيض على الحكم لم يكن ضروريّاً بل ولا يقينياً.

وبكلمة أخرى: إن مثل هذه القضايا إذا كانت عقلية ضرورية فكيف يمكن أن نفسّر عدم وجودها مع الإنسان منذ البداية وحصوله عليها في مرحلة متأخّرة عن ولادته، وإنما يجب أن توجد بوجوده ويستحيل أن يخلو منها لحظة من حياته. وإذا لم تكن ذاتية لزم أن يوجد لها سبب خارجيّ لها وهو التجربة، وهذا ما لا يوافق عليه المذهب العقلي.

نقول: في الواقع أن العقليين حين يقرّرون أن تلك المبادئ ضرورية في العقل البشري يعنون بذلك أن الذهن إذا تصوّر المعاني التي تربط بينها تلك المبادئ فهو يستنبط المبدأ الأول دون حاجة إلى سبب خارجيّ. ولنأخذ مبدأ عدم التناقض مثالاً: إن هذا المبدأ الذي يعني الحكم التصديقي بأنّ وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان، ليس موجوداً عند الإنسان في لحظة وجوده الأولى؛ لأنه يتوقّف على تصوّر الوجود وتصوّر العدم وتصوّر الاجتماع، وبدون تصوّر هذه الأمور لا يمكن التصديق بأنّ الوجود والعدم لا يجتمعان، فإنّ تصديق الإنسان بشيء لم يتصوّره أمر غير معقول. وقد ذكر الاتجاه العقلي عند محاولة تعليل التصوّرات الذهنية أنها ترجع جميعاً إلى الحسّ وتنبثق عنه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فيجب أن يكتسب الإنسان مجموعة التصوّرات التي يتوقّف عليها مبدأ عدم التناقض مثلاً عن طريق الحسّ ليُتاح له أن يحكم بهذا المبدأ ويصدّق به. فتأخُّر ظهور هذا المبدأ في الذهن البشري لا يعني أنه ليس ضروريّاً وليس منبثقاً عن صميم النفس الإنسانية بلا

حاجة إلى سبب خارجيّ، بل هو ضروريّ ونابع عن النفس بصورة مستقلّة عن التجربة، ولكن التصوّرات الخاصّة شرائط لوجوده وصدوره عن النفس، وإذا شئت فقس النفس والمبادئ الأوّلية بالنار وإحراقها، فكما أن إحراق النار فعالية ذاتية للنار ومع ذلك لا توجد هذه الفعالية إلا في ظلّ شروط أي في ظروف ملاقاة النار لجسم يابس، كذلك الأحكام الأوّلية فإنها فعاليات ضرورية وذاتية للنفس في الظروف التي تكتمل عندها التصوّرات اللازمة.

وإذا أردنا أن نتكلم على مستوى أعمق قلنا: إن المعارف الأوّلية وإن كانت تحصل للإنسان بالتدريج إلا أن هذا التدريج ليس معناه أنها حصلت بسبب التجارب الخارجية، لأننا برهنّا على أن التجارب الخارجية لا يمكن أن تكون المصدر الأساسي للمعرفة، بل التدرج إنما هو باعتبار الحركة الجوهرية والتطوّر في النفس الإنسانية، فهذا التطوّر والتكامل الجوهري هو الذي يجعلها تزداد كمالاً ووعياً للمعلومات الأوّلية والمبادئ الأساسية فينفتح ما كمن فيها من طاقات وقوى.

وهذا معنى قول صدر المتألهين في «**الأسفار**»: «أو لم يُعلم أن التفاوت في الفطريات كثيراً ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم، والحكم في نفسه مما لا يتفاوت، على أن الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الأوّلية غريزية واستعداداتها الثانوية كسبية»[١].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص٢٠٨، **المباحث المشرقية**، ج١، ص١٢٨.

فتحصّل أن الحكم بالافتقار - أي افتقار الممكن إلى مؤثّر - ضروريّ، وإنما يجب اشتراك العقلاء في التصديق الضروريّ لو اشتركوا في تصوّر مفرداته. وأما إذا حصل قصور لبعض الأذهان عن تصوّر أحد طرفيه إما لنقص في الغريزة أو لغفلة، تعذَّر الحكم الضروريّ به واحتاج إلى تمثيل وشبهة حتى يحصل له كمال التصوّر.

والأصل فيه أن التصديقات الضرورية قد تتوقّف على أسباب وشرائط لا تحصل بدونها ولا يثلم فقدانها عن فاقد الأسباب والشرائط كونها ضرورية. فإن البصير يدرك التفرقة الضرورية بين السواد والبياض ويحكم على كلّ واحد منهما بأحكام ضرورية لا يحكم بها الأعمى لفقد الأسباب والشرائط وهي الإحساس.

غير أنه لابدَّ من التمييز بصورة جدّية بين مبدأ العلّية وعلاقات العلّية القائمة بين الأشياء. ونريد بمبدأ العلّية المبدأ القائل: إن لكلّ حادثة سبباً. ونريد بعلاقات العلّية العلاقات القائمة بين الحرارة والتمدد أو بين الغليان والتبخّر أو بين أكل الخبز والشبع، فإن الاتجاه العقلي على الصعيد الفلسفي الذي يسبغ على العلّية طابعاً عقلياً قبلياً يريد بذلك أن مبدأ العلّية من القضايا التي يدركها العقل بصورة قبلية مستقلّة عن التجربة، ولا يدعى أن تلك العلاقات الخاصّة بين الحرارة والتمدد أو بين الغليان والتبخّر يدركها العقل بصورة قبلية.

فالفلاسفة الأرسطيون العقليون يرون أن معرفة الإنسان بأنّ لتمدد الحديد سبباً أو لتبخّر الماء سبباً هي معرفة عقلية بطبيعتها وليست مستمدّة من الحسّ والتجربة. وأما معرفة الإنسان بأنّ سبب التمدّد في الحديد هو الحرارة وأن درجة معيّنة من الحرارة سبب للتبخّر فليست معرفة عقلية. ولا يحاول الأرسطيون أن يسبغوا عليها طابعاً عقلياً قبلياً،

بل هي مستمدّة من الخبرة والتجربة بالطريقة التي شرحنا بها وجهة نظر المنطق الأرسطي.

محاولتان للاستدلال العقلي على مبدأ العلّيّة

هناك محاولتان في بعض كلمات الفلاسفة العقليين للاستدلال العقلي على مبدأ العلية:

المحاولة الأولى: إن كلّ حادثة ممكنة الوجود، ومعنى الإمكان أن الوجود والعدم بالنسبة إليها متساويان، فلكي توجد الحادثة لابدَّ أن يترجّح وجودها على عدمها، ولابد في رجحان الوجود على العدم من مرجّح، لاستحالة ترجّح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح[1]. وهذا المرجّح هو العلّة، إذن فكلّ حادثة لها علّة.

وهذه الحجّة إذا حلّلناها بعمق نجد أنها لا تزيد على الاستدلال على مبدأ العلّية بنفسه، لأنها تفترض أن الحادثة لكي توجد لابدَّ أن يكتسب وجودها رجحاناً وهذا الرجحان بحاجة إلى مرجّح. ومن الواضح أن القضية القائلة إن الرجحان بحاجة إلى مرجّح هي نفسها تعبير عن مبدأ العلّية الذي نحاول الاستدلال عليه، إذ ما لم يثبت مبدأ العلّية مسبقاً يكون بالإمكان افتراض الرجحان بدون مرجّح أي بدون سبب. وهكذا نجد أن القضية التي يرتكز عليها الاستدلال على مبدأ العلّية تفترض مسبقاً مبدأ العلية. فالاستدلال إذن خاطئ من الناحية المنطقية.

المحاولة الثانية: وصيغتها كما يلي:

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٣١.

• كلّ ماهية ممكنة بذاتها لا توجد ما لم يجب وجودها، فالوجود إذن مساوق للوجوب.

• وكلّ ماهية ممكنة لا يمكن أن تجب إلا بسبب خارجيّ، لأنّ معنى كونها ممكنة أن نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، ومعنى الوجوب ترجّح نسبتها إلى الوجود، فما لم يفترض وجود شيء آخر تستمدّ منه الوجوب تظلّ نسبة التساوي إلى الوجود والعدم ثابتة.

ونستخلص من هذين الأمرين أنه مادام الوجود مساوقاً للوجوب، ومادام وجوب الماهية الممكنة لا يمكن أن ينشأ إلا من سبب خارجيّ، فمن الطبيعي أنها لا توجد إلا بسبب خارجيّ[1].

وهذه الحجّة تشتمل على نفس الخلل المنطقي الذي ذكر في الحجّة السابقة، لأننا حين نأخذ الفقرة الأولى من هذه الحجّة وهي الفقرة القائلة: إن الماهية الممكنة لا توجد ما لم يجب وجودها، ونتبع طريقة الفيلسوف الذي ساق تلك الحجّة في إثبات محتوى هذه الفقرة، نجد أنه قد برهن على هذه الفقرة بمبدأ العلية، بينما هو يستخدمها هنا كجزء من الحجّة التي يستدلّ بها على هذا المبدأ.

ولتوضيح ذلك نتساءل: لماذا لا توجد الماهية الممكنة ما لم يجب وجودها؟ والفيلسوف العقلي يجيب على هذا السؤال عادة، بأنّ الماهية الممكة إذا وجدت علّتها، فإما أن تكتسب منها الوجوب وإما أن لا

(١) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تأليف السيد محمد حسين الطباطبائي، ج٢، ص٢٢٩، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.

تكتسب ورغم ذلك توجد. والأول هو المطلوب والثاني يعني: أن الماهية الممكنة من الجائز أن توجد رغم عدم وجوبها وتساوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهذا يؤدّي إلى إمكان وجود الماهية بدون علّة رأساً، إذ لو جاز أن توجد في حالة وجود العلّة مع تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم، جاز أن توجد في حالة عدم وجود العلّة أيضاً مع تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم.

وهكذا نلاحظ بوضوح أن البرهان الذي استخدم لإثبات الفقرة الأولى القائلة أن الماهية الممكنة لا توجد بدون سبب، قد افترض بصورة مسبقة مبدأ العلّية وحاجة الشيء الممكن إلى العلّة، فليس من المعقول منطقياً أن ندخل تلك الفقرة كجزء في الحجّة التي يستدلّ بها على مبدأ العلية.

ولذا يكون من الأفضل للفلسفة العقلية التي تؤمن بأنّ مبدأ العلّية قضية عقلية قبلية أن تتّجه إلى القول بأنه قضية أوّلية في العقل بدلاً عن الاتجاه إلى استنباطه من قضايا عقلية مسبقة. وبذلك يصبح من المستحيل الاستدلال عليه بمناهج الاستنباط العقلي مادام قضية أولية.

ولعل هذا هو الاتجاه العامّ في الفلسفة العقلية كما أشرنا، وما يوجد في كلماتهم مشعراً بالاستدلال على هذا المبدأ يمكن حمله على أنه منبّه لهذا الأمر الفطري، بل أشار بعضهم إلى أن إقامة الدليل على هذا الحكم مصادرة على المطلوب[1].

---

(١) **نهاية المرام في علم الكلام**، ج١، ص ١٣٠.

الاتجاه الثالث: المذهب الذاتيّ

يؤمن المذهب الذاتي بأنّ أيّ ترجيح احتماليّ للتعميمات الاستقرائية على أساس الاستقراء يرتبط بمدى قدرة الاستقراء على إيجاد ترجيح مماثل لفرضية السببية بمفهومها العقلي. فهو لا يختلف مع الاتجاه التجريبي، في معارضته (أي في معارضة المذهب التجريبي) لقبول مبدأ العلية بوصفه قضية عقلية قبلية فقط، بل يختلف معه أيضاً في اعتقاده بأنّ مبدأ العلّية لا يمكن الاستدلال عليه بالتجربة. وهذا ما أشرنا إليه من أن المنطق الذاتي وإن كان يتّفق مع الاتجاه التجريبي في إيمانه بأنّ قضايا السببية تستنتج من الاستقراء نفسه إلا أن ذلك لا يعني رفض المصدر العقلي القبلي لهذه القضايا، بل يعني أنا حتى لو استبعدنا العلم العقلي القبلي لهذه القضايا يظلّ بالإمكان إثبات قضايا السببية في عالم الطبيعة عن طريق الاستقراء، فالدليل الاستقرائي في مفهوم المنطق الذاتي قادر بمفرده على إثبات تلك القضايا.

بعض قواعد المذهب الذاتي لإثبات قضايا السببيَّة

لكن قبل بيان الطريقة التي ينتهجها هذا الاتجاه لإثبات قضايا السببية، لابدّ من الإشارة إلى بعض القواعد التي يعتمدها لتحقيق هذه الغاية.

القاعدة الأولى: العلم الإجماليّ الشرطيّ

قرأنا في المنطق أن القضية تنقسم إلى حملية وشرطية:

• **الحملية:** تتحدّث عن وقوع شيء أو نفيه من قبيل: «الشمس طالعة» و «الإنسان ليس بخالد».

• **الشرطية:** تتحدّث عن العلاقة الشرطية بين شيئين من قبيل: «إذا كانت الشمس طالعة فالنهار مضيء».

وعلى هذا الأساس ينقسم العلم الإجمالي إلى علم إجماليّ حملي وعلم إجماليّ شرطي.

فالعلم الإجمالي الحملي مثاله أن تعلم إجمالاً بأنّ أحد أخويك سوف يزورك، أو تقذف قطعة ذات أوجه ستة مرقّمة فتعلم إجمالاً بأنّ أحد الأرقام الستة سوف يصيب الأرض. أمّا العلم الإجمالي الشرطي فمثاله أن تعلم بأنّ أخاك إذا لم يكن مريضاً فسوف يزورك خلال عشرة أيام مرّة واحدة، أو تعلم بأنه إذا حلّ وباء بالبلد فسوف يموت بعض الناس.

وكما أن كلّ علم إجماليّ حمليّ يضمّ مجموعة من الأطراف هي مصاديق وأفراد للكلّيّ المعلوم، كذلك يضمّ العلم الإجمالي الشرطي مجموعة من القضايا الشرطية وتعتبر كلّ واحدة من هذه القضايا الشرطية طرفاً للعلم الإجمالي الشرطي أي أنها قضية شرطية محتملة بوصفها مصداقاً وفرداً للقضية الشرطية الكلّية المعلومة. ففي مثال العلم بأنّ فلاناً إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في أحد الأيام العشرة، نجد أننا نواجه عشر قضايا شرطية محتملة هي:

١ـ إن فلاناً إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في اليوم الأول.

٢ـ إن فلاناً إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في اليوم الثاني.

٣ـ إن فلاناً إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في اليوم الثالث.

...

١٠ـ إن فلاناً إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في اليوم العاشر.

وكلّ واحدة من هذه القضايا محتملة وهي أفراد لقضية شرطية كلّية معلومة، وهي أنه إذا لم يكن مريضاً فسوف يزور أخاه في أحد الأيام العشرة. وتعتبر كلّ واحدة من هذه القضايا الشرطية المحتملة طرفاً للعلم الإجمالي الشرطي.

وقد لاحظنا سابقاً أن العلم الإجمالي الحملي يعتبر أساساً لتحديد القيمة الاحتمالية، ففي مثال القطعة ذات الأوجه الستة نحدد على أساس العلم الإجمالي قيمة إصابة رقم فرد للأرض بـ $\frac{١}{٢}$ وأصابة رقم (٦) للأرض بـ$\frac{١}{٦}$... وهكذا. ونفس الشيء نقوله عن العلم الإجمالي الشرطي فإن قيمة احتمال أيّ واحد من القضايا الشرطية العشر في المثال المتقدّم تساوي $\frac{١}{١٠}$، وإذا كان هناك شيء واحد تدلّ عليه مجموعة من القضايا الشرطية التي يضمّها العلم الإجمالي الشرطي، أمكن تحديد قيمة احتمال ذلك الشيء على أساس هذا العلم بأنها تساوي قيمة الجامع بين تلك القضايا الشرطية التي تدلّ على ذلك الشيء.

ونصل هنا إلى تطبيق في غاية الأهمّية للفكرة: إن العلم الإجمالي الشرطي إذا كان يمثّل شرطه واقعة محتملة وغير مؤكّدة وكان جزاؤه مردّداً بين عشر حالات كلّ واحدة منها تعتبر جزاءً في إحدى القضايا الشرطية المحتملة التي يضمّها ذلك العلم، وكنّا نعلم بأنّ عدداً من جزاءات تلك القضايا الشرطية المحتملة غير ثابت، فإن ذلك يؤدّي إلى

الحصول على قيمة احتمالية نافية لتلك الواقعة المحتملة التي يمثّلها الشرط في العلم الإجمالي الشرطي، وهذه القيمة تساوي قيمة الجامع بين القضايا الشرطية المحتملة التي نعلم بأنّ جزاءاتها غير ثابتة.

ولنطبّق ذلك على المثال المتقدّم، فإن العلم الإجمالي الشرطي في هذا المثال يحتوي على شرط يمثّل واقعة محتملة هي أن فلاناً ليس مريضاً وعلى عشر قضايا شرطية محتملة تتفّق جميعاً في شرطها وتختلف في جزائها، فالشرط فيها جميعاً هو افتراض أن فلاناً ليس مريضاً، والجزاء في القضية الشرطية المحتملة الأولى زيارته لأخيه في اليوم الأول، وفي القضية الثانية زيارته لأخيه في اليوم الثاني... وهكذا. فإذا كنّا نعلم بأنّ فلاناً لم يأت إلى بيت أخيه في التسعة الأيام الأولى ولا نعلم شيئاً عن اليوم العاشر، فسوف تصبح كلّ القضايا الشرطية المحتملة التي علمنا بأنّ جزاءها غير ثابت قوىً نافية للشرط المشترك بينها أي مثبتة لمرض فلان، وذلك لأنّ كلّ قضية شرطية يعلم بأنّ جزاءها غير ثابت لا يمكن أن تكون صادقة إذا كان شرطها ثابتاً، وبالإمكان أن تكون صادقة إذا كان شرطها غير ثابت.

فالقيمة الاحتمالية لصدق تلك القضايا الشرطية التي نعلم بأنّ جزاءها غير ثابت، نفرض أن شرطها غير موجود، وبهذا نستطيع أن نحدد قيمة احتمال أن فلاناً مريض في الافتراض المتقدّم بـ $\frac{٩}{١٠}$ خلال الأيام التسعة الأولى، ولكننا لا نعلم عن مجيئه في اليوم العاشر، ففي هذه الحالة يمكن للعلم الإجمالي الشرطي أن يثبت بدرجة $\frac{٩}{١٠}$ أن فلاناً مريض، لأنّ تسعاً من القضايا الشرطية المحتملة التي يضمّها ذلك العلم تثبت أنه مريض.

ولنأخذ مثلاً القضية الشرطية المحتملة الأولى وهي إذا لم يكن فلان مريضاً فسوف يزور أخاه في اليوم الأول، إن هذه القضية الشرطية محتملة ودرجة احتمالها $\frac{١}{١٠}$ لأنها واحدة من عشر قضايا شرطية محتملة في ذلك العلم الإجمالي الشرطي، ونحن نعلم بأنّ جزاءها غير صادق لأننا متأكّدون من عدم زيارة فلان لأخيه في الأيام التسعة الأولى، فلو كان سليماً لكانت تلك القضية الشرطية كاذبة إذ يكون شرطها ثابتاً وجزاؤها غير ثابت، وهو معنى كذب القضية الشرطية. وأما إذا كان فلاناً مريضاً فبالإمكان أن تكون القضية الشرطية صادقة رغم عدم ثبوت جزائها لأنّ القضية الشرطية لا تكذب إلا إذا كان شرطها ثابتاً وجزاؤها غير ثابت.

وعلى هذا الأساس تُثبت الشرطية المحتملة الأولى بقيمتها الاحتمالية، أن شرطها غير ثابت أي أن فلاناً مريض لكي لا تصبح كاذبة. والشيء نفسه يقال عن القضية الشرطية المحتملة الثانية وهكذا الى التاسعة، وهذا يعني أن تسع قضايا شرطية محتملة تثبت أن فلاناً مريض، وتصبح قيمة احتمال أنه مريض على أساس العلم الإجمالي الشرطي $\frac{٩}{١٠}$. وهكذا يمكن أن نضع هذه الحقيقة بالصيغة التالية:

كلّ علم إجماليّ شرطيّ يضمّ مجموعة من القضايا الشرطية المحتملة التي تشترك جميعاً في شرط واحد محتمل وتختلف في جزاءاتها، فهو ينفي ذلك الشرط المشترك بقيمة احتمالية تساوي القيمة الاحتمالية للجامع بين القضايا المحتملة التي نعلم بأنّ جزاءها غير ثابت من مجموعة القضايا الشرطية المحتملة التي يضمّها ذلك العلم.

أقسام العلم الإجمالي الشرطي

تنقسم العلوم الإجمالية الشرطية إلى قسمين:

أحدهما: العلم الإجمالي الشرطي الذي يكون لشرطه جزاء معيّن في الواقع، غير أن جهلنا به يؤدّي إلى تشكيل قضية شرطية إجمالية نعبّر عن جزائها ببدائل متعدّدة كلّها محتملة، ولكن واحداً منها هو الجزاء المرتبط بالشرط في الواقع. وبكلمة أخرى إنا إذا سألنا ذاتاً كلّيةَ العلم (الله سبحانه وتعالى) ما هو الجزاء الذي يرتبط بالشرط في علمنا الإجمالي الشرطي لأمكن لتلك الذات أن تحدّد لنا ذلك الجزاء.

ومثاله أن أعلم علماً إجمالياً شرطياً بأني إذا استعملت هذه المادّة المعيّنة فسوف تحدث في جسمي حالة ١، أو حالة ٢، أو حالة ٣، ففي هذه الحالة يكون بإمكاني أن أرجع إلى إنسان خبير بخصائص تلك المادّة فيحدد لي الجزاء الحقيقي الذي يرتبط بالشرط. ومثال آخر هو أنا نعلم بأنا إذا ذهبنا في ساعة كذا إلى المستشفى لوجدنا إما فلاناً وإما فلاناً... إلخ، فإن بالإمكان أن نرجع إلى من كان في تلك الساعة مشرفاً على المستشفى ونسأله عن تحديد نوع الأشخاص الذين كانوا في المستشفى وقتئذ والذين كنّا سنراهم لو ذهبنا في تلك الساعة. وهذا يعني أن الجزاء في القضية الشرطية الإجمالية التي يمثّلها العلم الإجمالي محدّد في الواقع وإن كنت أجهله؛ بدليل أن من هو أكثر معرفة مني بالموضوع قادر على تعيينه لي.

الثاني: العلم الإجمالي الشرطي الذي نفترض في جزائه بدائل متعدّدة ولا يوجد له في الواقع جزاء محدّد من تلك البدائل، حتى أنا لو سألنا ذاتاً كلّية العلم لما استطاعت أن تحدّد واحداً من تلك البدائل

باعتباره الجزاء الواقعي، لا لأنّ تلك الذات تجهل الواقع بل لأنّ الجزاء غير محدّد في الواقع. ويمكن توضيح ذلك من خلال المثالي التالي:

إذا كانت حقيبة تضمّ عشر كرات بيضاء ونحن لا نشكّ فعلاً بحكم رؤيتنا لهذه الكرات في أن الكرة ١، والكرة ٢، والكرة ٣،... والكرة ١٠ بيضاء. ولكن بإمكاننا أن نلقي على أنفسنا هذا السؤال: إذا كان في حقيبة (ن) كرة واحدة على الأقلّ سوداء، فأيّ واحدة من هذه الكرات سوف تكون سوداء؟ ونظراً إلى أنا لا نستطيع أن نعيّن الكرة السوداء على افتراض أن في الحقيبة كرة سوداء فسوف نواجه علماً إجمالياً شرطياً شرطه افتراض أن واحدة من الكرات العشر سوداء، وجزاؤه مردّد بين عشرة بدائل، إذ على هذا الافتراض قد تكون الكرة ١ سوداء وقد تكون الكرة ٢ سوداء وهكذا.

وهذا الجزاء في القضية الشرطية التي يمثّلها العلم الإجمالي الشرطي غير محدّد لا في خبرتي فقط بل في الواقع أيضاً، ولا يمكن أن تعيّن الكرة التي كانت تتصف بالسواد لو كان في الكرات العشر كرة واحدة سوداء.

الفارق الأساسي بين القسمين

يختلف هذان القسمان من العلم الإجمالي الشرطي اختلافاً جوهرياً: فالقضية الشرطية التي يمثّلها العلم الإجمالي من القسم الثاني تتحدّث عن جزاء لا يمكن تعيينه في الواقع، وهذا يعني أنها لا تتحدّث في الحقيقة عن الواقع ولا تنبئ بنبأ عنه وإنما تعبّر عن استحالة التناقض. فمادمنا قد افترضنا في مثال الكرات البيض أن إحدى الكرات العشر

سوداء فإن مما يناقض هذا الفرض أن تكون الكـرة ١ بيـضاء والكـرة ٢ بيضاء، و... و... والكرة ١٠ بيضاء فلابدَّ على أساس مبدأ عـدم التنـاقض أن يكون افتراضنا للسواد في إحدى الكرات البـيض يتـضمّن أن تكـون الكرة ١ سوداء، أو الكرة ٢ سوداء وهكذا. وخلافاً لذلك العلمُ الإجمـالي الشرطي من القسم الأول، فإنه ينبئ عن الواقع ويتحدّث عنه بلغة يشوبها الشكّ والترديد، ولهذا كان بإمكان ذات أكثر علماً منّـا أن تتحـدّث عـن ذلك الواقع نفسه بلغة سليمة من الشكّ والترديد.

وهذا الفارق الجوهري بين القسمين يؤدّي إلـى القـول بـأنّ القـسم الثـاني مـن العلـم الإجمـالي لا يمكـن أن يكـون أساسـاً لتقيـيم درجـة الاحتمال لأنه مادام لا يتحدّث عن الواقع ولا يكشف عنه فلا يمكـن أن تحدَّد على أساسه قيمة الاحتمال الذي ينبئ عـن الواقـع، خلافـاً للقـسم الأول من العلمِ الإجمالي الشرطي فإنه نظراً إلى إخباره عن الواقع يصلح أن يُتّخذ أساساً لتقييم الاحتمالات وتحديد درجتها.

وعلى هذا الأساس نكتشف الخطأ في تطبيق نظرية الاحتمـال علـى المثال التالي: إذا كانت حقيبة «ن» تحتـوي علـى عـشر كـرات مجهولـة اللون مرقّمة من واحد إلى عشرة قد جمعـت دون أن يكـون للونهـا أيّ اعتبار في جمعها في تلك الحقيبة، وسحبنا منها تسع كـرات مـن واحـد إلى تسعة ورأيناها بيضاء، فقد تطبّق نظرية الاحتمال بطريقة تـؤدّي إلـى إعطاء احتمال أن تكون الكرة العاشرة بيضاء قيمة احتماليـة كبيـرة علـى أساس علم إجماليّ شرطي، وهو العلم الإجمالي بأنّ الحقيبة لو كان فيها كرة غير بيضاء لكانت إما الكرة ١، وإما الكرة ٢، وإمـا الكـرة ٣، وإمـا... وإما الكرة ١٠.

وهذا العلم الإجمالي الشرطي يحتوي على عشر قضايا شرطية محتملة وكلها تشترك في شرط واحد وهو افتراض أن يكون في الحقيبة كرة واحدة غير بيضاء وتختلف في الجزاء. فالقضية الشرطية المحتملة الأولى تعيّن الكرة السوداء المفترضة في الكرة ١، والقضية الثانية تعيّنها في الكرة ٢، وهكذا.

ونحن نعلم بأنّ الجزاء في القضايا الشرطية المحتملة التسع التي ترتبط بالكرة ١ إلى الكرة ٩ غير ثابت في الواقع لأننا رأينا أن الكرات التسع كلّها بيضاء، وهذا يعني أن القيمة الاحتمالية لتلك القضايا الشرطية التسع تبرهن على نفي الشرط بدرجة احتمال الجامع بين تلك القضايا التسع، لأنّ الطريق الوحيد للحفاظ على صدق القضية الشرطية التي نعلم أن جزاءها غير ثابت هو افتراض أن شرطها غير ثابت. وبهذا يصبح احتمال أن تكون الكرة العاشرة بيضاء كبيراً نتيجة تجمّع القيم الاحتمالية للقضايا الشرطية التسع المحتملة.

إن هذا التطبيق يعتبر خطأ لأنه يحدّد قيمة احتمال بيان الكرة ١٠ على أساس القيم المستمدّة من العلم الإجمالي الشرطي بأنه لو كان في الحقيبة كرة غير بيضاء فهي إما الكرة ١، وأما الكرة ٢،...إلخ. وهذا العلم الإجمالي الشرطي يدخل في القسم الثاني لأنّ الجزاء فيه غير محدّد في الواقع فهو لا ينبئ عن واقع وإنما يعبّر فقط عن عدم إمكان التناقض في الافتراضات، فلا يصلح أساساً لتحديد القيمة الاحتمالية.

ويمكن أن نقرّر الحقيقة التي شرحناها بالصيغة التالية:

كلّما كان العلم الإجمالي الشرطي يتحدّث عن جزاء غير محدّد في

الواقع، فلا يصلح أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال بتجمّع عدد من قيمه الاحتمالية في محور واحد. وهذا يعني أن الشرط الأساسي لهذه التنمية على أساس العلم الإجمالي الشرطي أن يكون معبّراً عن جزاء محدّد في الواقع.

القاعدة الثانية: الضرب في العلوم الإجمالية

قبل توضيح المراد من هذه القاعدة لابدّ من الإشارة إلى بعض النكات المرتبطة بكيفية تحديد واختيار أطراف العلوم الإجمالية.

نفرض أنا علمنا إجمالاً بأنّ واحداً فقط من ثلاثة سوف يأتي (محمد بن حامد أو علي بن حامد أو ماجد) فكيف نحدّد أعضاء مجموعة أطراف العلم؟ إننا في هذه الحالة افترضنا أن مجموعة الأطراف تشتمل على ثلاثة أعضاء وهم محمد وعلي وماجد، ولكن بالإمكان أن نحدد الأعضاء بأشكال أخرى فيختلف عددها، مثلاً قد نقول إن مجموعة الأطراف تشتمل على عضوين وهما علي ومن يبدأ اسمه بميم، وقد نقول إن مجموعة الأطراف تشتمل على عضوين هما ماجد وولد لحامد، وكلّ هذه العبائر صادقة، غير أننا لا يمكننا أن نتخذها جميعاً أساساً لتحديد درجة الاحتمال؛ لأننا على أساس التعبير الأول سوف نجد أن احتمال أن علياً يأتي هو $\frac{١}{٣}$ لأنّ الأعضاء ثلاثة. وعلى أساس التعبير الثاني سوف نجد أن احتمال ذلك هو $\frac{١}{٢}$ لأنّ علياً في هذا التعبير يبدو أنه أحد عضوين في مجموعة الأطراف، بينما احتمال أن ماجداً يأتي هو $\frac{١}{٢}$ على أساس التعبير الثالث.

ولنفترض أننا أخذنا اعتباطاً بالتعبير الأول فإن ذلك لا يضع حدّاً للمشكلة لأننا إذا كنّا على علم مثلاً بأنّ محمداً يملك أربع بدلات نرمز إليها بـ (أ، ب، ج، د) فسوف يكون بإمكاننا أن نقول إن مجموعة أطراف العلم الإجمالي تحتوي على ستة أعضاء كما يلي:

- محمد وهو يلبس بدلة «أ».
- محمد وهو يلبس بدلة «ب».
- محمد وهو يلبس بدلة «ج».
- محمد وهو يلبس بدلة «د».
- علي.
- ماجد.

وهذا يعني أن درجة احتمال أن محمداً يأتي $\frac{٤}{٦}$. وقد نقول إن الشيء نفسه يقال عن علي وماجد، فإذا كان لكلّ منهم أربع بدلات فسوف يكون عدد أعضاء مجموعة الأطراف ١٢ وتكون درجة احتمال أن محمداً يأتي $\frac{٤}{١٢} = \frac{١}{٣}$.

لكن بإمكاننا أن نفترض أن علياً وماجداً لا يتوفّر لديهما إلا بدلة واحدة وليس من المحتمل أن يأتي علي أو ماجد إلا في تلك البدلة الوحيدة، وهذا يعني أن أعضاء مجموعة الأطراف (٦) لا (١٢) ويقودنا ذلك إلى نتيجة باطلة بالبداهة وهي أن كثرة ما يملك محمد من بدلات أدّت إلى زيادة درجة احتمال أنه يأتي.

ويمكن حلّ هذه الصعوبات من خلال الطريقة التالية:

إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلـم الإجمـالي إلـى أقـسام دون أن يناظره تقسيم للأطراف الأخرى، فهذه الأقسام إما أن تكون أصـلية وإمـا أن تكون فرعية. فإذا كانت أصلية فيعتبر كـلّ قـسم مـن أقـسام الطـرف عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي، وإذا كانت الأقسام فرعية فلا يعتبر كلّ قسم من أقسام الطرف عضواً بل يكون الطرف عضواً واحداً.

ولتوضيح هذه الحقيقة لابدَّ من تفسير الأصلية والفرعية في الأقسام:

إننا في استعراض الصعوبات المتقدّمة واجهنا تقسيمين:

- تقسيم مجيء محمد والذي هو أحد أطراف العلم الإجمالي إلـى مجيئه وهو يلبس بدلة «أ» ومجيئه وهو يلـبس بدلـة «ب» ومجيئـه وهـو يلبس بدلة «ج» ومجيئه و هو يلبس بدلة «د».
- وتقسيم ابن حامد إلى محمّد وعلي.

فإذا أخذنا التقسيم الأول نلاحظ أن الأقسام فـي هـذا التقـسيم هـي بدائل أربعة يتحقّق واحد منها إذا افترضنا أن محمداً هو الـذي جـاء، أي أن محمداً إذا كان هو الذي قد جاء فلابـدَّ أن يكـون قـد لـبس إحـدى بدلاته الأربع، وليس لأيّ واحد من البدائل الأربعة أيّ تـأثير فـي تعيـين الشخص الذي قد جاء فعلاً. وهذا النوع مـن الأقـسام نطلـق عليـه اسـم الأقسام الفرعية أي أنها حالات متفرّعة على وقوع ذلك الطرف من العلم الإجمالي الذي قسّمناه إلى تلك الأقسام وليس لها أيّ تأثير في وجوده.

وإذا أخذنا التقسيم الثاني نلاحظ أن محمداً وعلياً اللذين قسّمنا ابـن حامد إليهما ليـسا حـالتين فـرعيتين لابـن حامـد، لأنّ كونهمـا حـالتين فرعيتين يعني أن ابن حامد إذا كان هو الـذي قـد جـاء، فإمـا أن يكـون

محمداً وإما أن يكون علياً دون أيّ تـأثير لمحمـد أو لعلـيّ فـي تحقيـق فرضية مجيء ابن حامد. ومن الواضح أن الأمـر لـيس كـذلك فـإن ابـن حامد إذا كان هو الذي قد جاء فإن السبب في مجيئه يرتبط بدوافع ذلك الشخص الخاصّ التي تحدّدها شخصية محمـد وشخـصية علـي. وهـذا النوع من الأقسام نطلق عليه اسم الأقسام الأصلية.

وعلى هذا الأساس:

- فالأقسام الفرعية هي حالات طرف من أطـراف العلـم الإجمـالي متفرّعة على وجوده وليس لها تأثير فيه.

- والأقسام الأصلية هي حالات لها تـأثير فـي تقريـر وجـود ذلـك الطرف الذي ينقسم إلى تلك الأقسام.

فكلّما كانت أقسام أحد الأطراف فرعية فـلا يعتبـر كـلّ قـسم منهـا عضواً بل هناك عضو واحد وهو الطرف الذي ينقسم إلى تلك الأقـسام. وكلّما كانت أقسام أحد الأطراف أصـلية فيعتبـر كـلّ قـسم عـضواً فـي مجموعة أطراف العلم الإجمالي.

وبذلك اندفعت الصعوبتان معاً.

أما الصعوبات التي نشأت من بدلات محمد الأربـع فقـد زالـت لأنّ الصور الأربع لمجيء محمد تعتبر أقـساماً فرعيـة، فـلا يـصحّ أن تكـون أعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي. وأما الـصعوبة التـي نـشأت من استبدال محمد وعلي بعضو واحد وهـو ابـن حامـد فقـد زالـت لأنّ انقسام ابن حامد إلى محمد وعلي انقسامٍ إلى قـسمين أصـليين، وكلّمـا كان أحد الطرفين للعلم الإجمالي منقسماً إلى قسمين أصـليين، فإمـا أن

يقسم فعلاً ويعتبر كلّ قسم عضواً في مجموعة أطراف العلـم الإجمـالي، وإما أن يهمل تقسيمه شريطة أن يهمـل تقـسيم منـاظر لـه فـي الطـرف الآخر، كما إذا كنّا نعلم بمجيء أحد أربعة، اثنان منهم ابنا حامـد واثنـان منهم ابنا حميد، ففي هذه الحالة إما أن نعتبر كلّ واحد من الأبناء عـضواً في مجموعة الأطراف وإما أن نهمل القسمة في كلّ من الطـرفين فنعتبـر مجموعة أطراف العلم تشتمل على عضوين هما ابن حامد وابن حميد.

نستنتج مما تقدّم التعريفَ التالي لمجموعة أطراف العلم الإجمالي:

مجموعة أطراف العلم الإجمـالي هـي المجموعـة التـي تـضمّ كـلّ أطراف العلم الإجمالي المتصفة:

- بأنها ليست أقساماً فرعية.
- أن لا يكون قد أهمـل فـي بعـض تلـك الأطـراف التقـسيم إلـى قسمين أصليين أو أقسام أصلية إلا إذا كان هناك إهمـال منـاظر لـه فـي سائر الأطراف.

وعلى أساس هذه القاعدة نستطيع أن نـستنتج قاعـدة الـضرب فـي العلوم الإجمالية. توضيح ذلك إذا واجهنا علمـين إجمـاليين كـلّ منهمـا يشتمل على قيم احتمالية عديدة، فإن لم يكن هناك أيّ تناف بين شـيء من قيم هذا العلم وشيء من قيم ذلك العلم أمكننـا أن نحـدد قيمـة كـلّ طرف على أساس العلم الإجمالي الخـاصّ بـه الـذي ينتمـي إليـه ذلـك الطرف دون أن نُدخل العلم الآخر في الحساب. وأما إذا كانت بعض قيم أحد العلمين تتنافى مع بعض القيم الاحتمالية في العلم الآخر فهنا نقول: إذا لم تكن أعضاء أحد العلمين أقساماً فرعية بالنسبة إلى أعـضاء العلـم الآخر فبالإمكان أن نضرب عدد أعضاء كلّ مـن العلمـين بعـدد أعـضاء

العلم الآخر ونحصل على علم إجماليّ كبير، وعلى أساس هذا العلم الحاصل بالضرب نحدّد القيم الاحتمالية لأعضاء العلمين الآخرين.

وبالضرب قد تختلف قيمة العضو الواحد التي يحدّدها العلم الإجمالي الكبير عن القيمة التي يحدّدها له أحد العلمين الإجماليين الصغيرين حينما ينظر إلى كلّ من العلمين بصورة منفصلة عن الآخر. والدرجة الحقيقية إنما تتمثّل في تلك القيمة التي يحدّدها العلم الإجمالي الكبير كما تقدّم.

فلو كانت لدينا قطعة نقد وقطعة ذات أوجه ستة مرقّمة من واحد إلى ستة وهممنا بقذف القطعتين معاً، نواجه علمين إجماليين:

أحدهما: العلم الإجمالي بأنّ قطعة النقد إما تقع على وجه الصورة وإما تقع على وجه الكتابة.

و **الأخر**: العلم الاجمالي بأنّ القطعة ذات الأوجه الستة سوف تقع على أحد الأرقام الستة.

وهذا يعني أن قيمة احتمال وقوع النقد على وجه الصورة التي يحددها العلم الأول $\frac{١}{٢}$ وقيمة احتمال وقوع القطعة الأخرى على رقم واحد $\frac{١}{٦}$. فإذا كنّا نعلم لأيّ سبب من الأسباب أن وجه الصورة لا يظهر إلا مقترناً برقم ستة في القطعة الأخرى، فسوف يؤدّي هذا إلى أن تنخفض قيمة احتمال ظهور الصورة، ويظهر ذلك عندما نضرب أعضاء أحد العلمين بأعضاء الآخر ونفرز الصور غير المحتملة، فسوف نحصل على علم إجماليّ تتألف مجموعته من سبعة أطراف هي:

١ـ ظهور الكتابة مع رقم (١).

٢ـ ظهورها مع رقم (٢).

٣ـ ظهورها مع رقم (٣).

٤ـ ظهورها مع رقم (٤).

٥ـ ظهورها مع رقم (٥).

٦ـ ظهورها مع رقم (٦).

٧ـ ظهور الصورة مع رقم (٦).

وبموجب هذا العلم الحاصل بالضرب تكون قيمة احتمال ظهور الصورة $\frac{١}{٧}$ وقيمة احتمال ظهور رقم (١) $\frac{٢}{٧}$ وقيمة احتمال ظهور رقم (٥) مثلاً $\frac{١}{٧}$. وهذا يعني أن قيمة $\frac{١}{٢}$ التي كان أحد العلمين الإجماليين الصغيرين يحددها لاحتمال الصورة هبطت إلى $\frac{١}{٧}$، وأن قيمة $\frac{١}{٦}$ التي كان العلم الإجمالي الصغير الآخر يحدّدها لاحتمال رقم (٥) هبطت إلى $\frac{١}{٧}$، و أن قيمة $\frac{١}{٦}$ التي كان هذا العلم يحددها لاحتمال رقم (١) ارتفعت إلى $\frac{٢}{٧}$.

وهذه الانخفاضات والارتفاعات في القيم الاحتمالية هي نتيجة التعارض بين بعض القيم الاحتمالية في أحد العلمين وبعض القيم الاحتمالية في العلم الآخر، لأنّ احتمال ظهور الصورة في العلم الأول يعارض احتمالات ظهور الأرقام من واحد إلى خمسة في العلم الثاني، وهذا التعارض يؤدّي إلى زلزلة التقييمات التي كان كلّ من العلمين يفترضها بصورة منفصلة عن الآخر.

ونعرف في هذا الضوء أن كلاً من العلمين الإجماليين الصغيرين قد

استطاع من خلال الضرب وتكوين العلم الإجمالي الثالث أن يـؤثّر علـى القيم الاحتمالية للعلم الآخر ويسبب انخفاضاً في بعضها. وهذا ما نطلـق عليه اسم قاعدة الضرب في العلوم الإجمالية.

القاعدة الثالثة: الحكومة في العلوم الإجمالية

إذا واجهنا علمين إجماليين كلّ منهما يـشتمل علـى قـيم احتماليـة عديدة، وكان بـين بعـض قـيم أحـد العلمـين منافـاة مـع بعـض القـيم الاحتمالية في العلم الآخر؛ فتارة نضرب عدد أعـضاء كـلّ مـن العلمـين بعدد أعضاء العلم الآخر ونحصل على علم إجماليّ كبير، وعلـى أساسـه نحدد القيم الاحتماليـة لأعـضاء العلمـين الأولـين، وهـذه هـي القاعـدة المتقدّمة. وأخرى لا تنطبق تلك القاعدة حيث نلاحظ أن القيم الاحتمالية تحدَّد كلّها بموجب أحد هذين العلمين دون الآخر، وهذا يعني أن أحـد العلمين سوف يستأثر وحده بإعطاء القيم النهائية. وفـي حالـة مـن هـذا القبيل لا مبرّر للضرب بل تصدق بدلاً عن قاعدة الضرب قاعـدة أخـرى نطلق عليها اسم حكومة بعض العلوم الإجمالية على بعـض. ولنبـدأ الآن بالمثال ثم التفسير:

لنفـرض أنـا حـصلنا علـى علـم إجمـاليّ بـأنّ إنـساناً مريـضاً فـي المستشفى «ج» قد مات، وكنّا نعلم في الوقت نفسه بأنّ المستـشفى «ج» يحتوي على عشرة مرضى. ففي هذه الحالة سوف تكون قيمة احتمال أن يكون أيّ واحد من هؤلاء العشرة ميّتـاً $\frac{١}{١٠}$ لأنّ العلـم الإجمـالي يحتـوي على عشرة أطراف.

لكن يمكننا أن نفرض من ناحية أخرى أن هناك مريضاً عدا العشرة

نشكّ في كونه هل هو موجود في مستشفى «ج» أو في مستشفى «ب» الذي لم يمت فيه أحد، ونفرض أن نسبة دخول المريض إلى كلّ من المستشفيين واحدة، وهذا يعني وجود علم إجماليّ ثان بأنّ المريض الحادي عشر موجود إما في المستشفى «ج» أو في المستشفى «ب» فتكون قيمة احتمال وجوده في المستشفى «ج» هي $\frac{١}{٢}$ إذا افترضنا أن نسبة دخول المرضى إلى «ج» و «ب» واحدة.

وفي هذه الحالة يصبح هذا المريض الحادي عشر داخلاً بشكل ما في نطاق العلم الإجمالي الأول، لأنه مادام من المحتمل أن يكون من نزلاء المستشفى «ج» فمن المحتمل أن يكون هو المريض الذي علمنا إجمالاً بموته، وبهذا سوف يُصبح احتمال موت أيّ واحد من أولئك العشرة الذين نعلم بأنهم في المستشفى «ج» أقلّ من $\frac{١}{١٠}$ لأنّ العلم الإجمالي الأول يشتمل في هذه الحالة على إحدى عشرة قيمة احتمالية، وواحدة من هذه القيم هي قيمة احتمال أن يكون المريض الحادي عشر هو الميت في المستشفى «ج». وأمّا العلم الإجمالي الثاني بأنّ هذا المريض إما في المستشفى «ج» أو في المستشفى «ب» فهو يشتمل على قيمتين احتماليتين واحدة منهما هي قيمة احتمال أن يكون المريض في المستشفى «ب».

ونلاحظ أن قيمة احتمال أن يكون المريض الحادي عشر في المستشفى «ب» التي يشتمل عليها العلم الإجمالي الثاني، وقيمة احتمال أن يكون هو الميت في المستشفى «ج» التي يشتمل عليها العلم الإجمالي الأول لا يمكن أن تصدقا معاً. لكن هذا لا يجعل بين القيمتين تعارضاً يؤدّي إلى تأثير كلّ منهما على الأخرى كما كان في مثال

القطعتين بين قيمة احتمال ظهور الصورة وقيمة احتمال ظهور غير رقم ستة، الأمر الذي أدّى في ذلك المثال إلى تأثير كلّ من القيمتين على الأخرى بالطريقة التي حدّدها العلم الإجمالي الثالث الحاصل من ضرب العلمين.

بل الصحيح في مثال المستشفى أن قيمة احتمال أن يكون المريض الحادي عشر في المستشفى «ب» أي أن لا يكون في المستشفى «ج»، لا يمكن أن تنخفض بسبب قيمة احتمال أن يكون هو الميت من نزلاء المستشفى «ج» بل العكس هو الصحيح. وكلّما كبر احتمال أن لا يكون المريض نزيلاً في المستشفى «ج» انخفض احتمال أن يكون هو النزيل الميّت، وفي ما يلي تفسير ذلك:

تقدّم عند تعريفنا للعلم الإجمالي أن العلم الإجمالي أيّ علم إجماليّ له معلوم وهو شيء غير محدّد إلا في نطاق مجموعة الأطراف التي يشتمل عليها، وهذا يعني أنه كلّي والمعلوم هو الكلّي. ولما كان الكلّي لا يوجد إلا متمثلاً في أحد أفراده، كان وجود كلّ طرف من أطراف العلم محتملاً بوصفه مصداقاً للكلّي المعلوم، فكلّ طرف يحتمل وجوده على أساس احتمال انطباق ذلك الكلّي المعلوم عليه، وكلّ احتمالات الانطباق على الأطراف مستمدّة من العلم الإجمالي، وعلى أساس كلّ واحد من هذه الاحتمالات يتحدّد أحد أطراف العلم الإجمالي.

وفي هذا الضوء نلاحظ في مثال المستشفى أن المعلوم بالعلم الإجمالي موته إنسان غير محدّد إلا بصفتين هما أنه مريض وأنه نزيل في المستشفى «ج» أي إنسان كلّي، وكلّ واحد ممن يصدق عليه هذا

الكلّي يستمدّ قيمة احتمالية من العلم الإجمالي. وقد افترضنا أننا نعلم بوجود عشرة مرضى في المستشفى «ج» ونشكّ في وجود الحادي عشر. وهذا يعني أن هناك إحدى عشرة قيمة احتمالية ولكنها ليست متساوية لأنّ كلّ واحد من العشرة نعلم بأنه مصداق للكلّي الذي تعلّق به العلم الإجمالي نظراً إلى علمنا بمرضهم ونزولهم في المستشفى «ج»، وأما الحادي عشر فنحن لا نعلم بنزوله في المستشفى «ج»، وهذا يعني أنا لا نعلم بأنه مصداق للكلّي المعلوم، لأنّ الكلّي المعلوم موته مقيّد بكونه نزيلاً في المستشفى «ج» وبالتالي لا نعلم أنه طرف للعلم الإجمالي، لأنّ الذي يحدّد طرفيّة شيء للعلم الإجمالي مصداقيته للكلّي الذي تعلّق به ذلك العلم.

ويترتّب على ذلك أن اكتساب موت المريض الحادي عشر قيمة احتمالية من العلم الإجمالي الأول يتوقّف على مدى إمكان إثبات كونه مصداقاً للكلّي المعلوم بذلك العلم، وهذا يعني أن القيمة الاحتمالية لموت هذا الشخص المستمدّة من العلم الإجمالي الأول هي قيمة احتمال أن يكون هذا المريض نزيلاً في المستشفى «ج» مضروبة في قيمة احتمال أن يكون هو الإنسان الميت على افتراض أنه من نزلاء المستشفى «ج».

وعلى هذا الأساس نعرف أن أيّ قيمة احتمالية تنفي أن يكون هذا المريض من نزلاء المستشفى «ج» فهي تنفي بنفس الدرجة أن يكون طرفاً للعلم الإجمالي ومصداقاً للكلّي المعلوم، وبالتالي تسبّب انخفاض قيمة احتمال أن يكون هو ذلك الإنسان الميّت بقدر ما تسبّب من انخفاض في قيمة احتمال كونه طرفاً للعلم الإجمالي. ولا يمكن أن

تكون تلك القيمة الاحتمالية النافية معارضة بالقيمة التي يملكها احتمال أن يكون هذا المريض الحادي عشر هو الإنسان الميت المعلوم بالعلم الإجمالي الأول، لأنّ هذه القيمة الاحتمالية مستمدّة من العلم الإجمالي بموت أحد نزلاء المستشفى «ج» فهي فرع عن كونه نزيلاً في المستشفى.

وبكلمة أخرى: إن العلم الإجمالي بالكلّي إنما يوزِّع قيَمه الاحتمالية على مصاديق ذلك الكلّي باعتبار أنه يشكّل دلالة احتمالية على كلّ مصداق من تلك المصاديق، وهذا يعني أن هذه الدلالة الاحتمالية مرتبطة بمدى إمكان إثبات كون الشيء مصداقاً لذلك الكلّي، فلا يمكن أن تساهم في تنمية احتمال كونه مصداقاً للكلّي، بل يجب أن تحدّد قيمة احتمال كونه مصداقاً للكلّي بصورة مسبقة، وبقدر ما تكون قيمة هذا الاحتمال أكبر يعطي حصة أكبر من القيمة الاحتمالية التي يحصل عليها أيّ مصداق آخر من المصاديق المعلومة للكلّي، والعكس صحيح أيضاً.

فمثلاً إذا كنّا نعرف أن المريض الحادي عشر مصاب بالسلّ ونعرف أيضاً أن أكثر المرضى بالسلّ يفضّلون المستشفى «ب» على المستشفى «ج» فسوف يحصل احتمال أن يكون هذا المريض نزيلاً في المستشفى «ب» على قيمة أكبر، وبقدر ذلك يتضاءل احتمال أن يكون هو الميت المعلوم بالعلم الإجمالي الأول تبعاً لتضاؤل احتمال مصداقيته للكلّي المعلوم بذلك العلم. ولا يمكن أن يحدث العكس أي يتضاءل احتمال أن يكون المريض الحادي عشر في المستشفى «ب» لحساب احتمال أن يكون هو الميت المعلوم.

ونستخلص مما تقدّم الحقيقة التالية: وهي أنه كلّما تقيّد الكلّي الذي

تعلق به العلم الإجمالي بصفة من قبيل صفة نزيل المستشفى «ج» وكانت الصفة مشكوكة الوجود في شيء من الأشياء، فلابدَّ أن نحدِّد بصورة مسبقة على ذلك العلم الإجمالي قيمةَ احتمال وجود الصفة فيه. وبقدر ما تتوفّر من قيم احتمالية نافية بصورة مسبقة لتلك الصفة فيه يضعف احتمال أن يكون هو المعلوم إجمالاً. ولا يمكن أن تعارَض تلك القيم الاحتمالية النافية بالقيم الاحتمالية المثبتة المستمدّة من نفس العلم الإجمالي الذي نشكّ في أن ذلك الشيء مصداق للكلّي الذي تعلّق به ذلك العلم.

ومعنى هذا أن هذا العلم الإجمالي لا يمكن أن يعارض العلم الإجمالي الآخر الذي تُحدَّد على أساسه قيمة احتمال وجود الصفة في الشيء أي أن العلم الإجمالي الآخر حاكم على هذا العلم.

وهذه القاعدة يمكن أن تقرر بالصيغة التالية:

إذا وجدت قيمتان احتماليتان مستمدّتان من علمين إجماليين إحداهما مثبتة لقضية ما والأخرى نافية لها، وكانت إحدى القيمتين الاحتماليتين في إثباتها أو نفيها للقضية تنفي طرفية تلك القضية للعلم الإجمالي الآخر دون العكس فهي حاكمة على الأخرى ولا تصلح الأخرى للتعارض معها وبالتالي لا مبرّر لضرب أحد العلمين بالآخر وتكوين علم إجماليّ ثالث.

العوامل المثبتة في الحكومة كالنافية

عرفنا أن القيمة الاحتمالية النافية حاكمة على القيمة الاحتمالية المثبتة لقضية ما إذا كانت تؤدّي إلى نفي طرفية تلك القضية للعلم

الإجمالي الـذي انبثقـت منـه القيمـة الاحتماليـة المثبتـة وفقـاً للقاعـدة المتقدّمة.

الشيء نفسه نقوله عن القيمـة الاحتماليـة التـي تعطـي درجـة أكبـر لاحتمال كون القضية طرفاً للعلم الإجمالي؛ وذلك إذا وجـد لـدينا علـم إجماليّ بأنّ الإنسان المريض في المستشفى قد مات، ونفترض أنا نعلـم بأنّ المستشفى لا يحتوي إلا على نزيـل واحـد ولا نعلـم مـن هـو هـذا النزيل بل نواجه عشرة احتمالات بشأن تعيين ذلك النزيل الوحيد. وهـذا يعني أن العلم الإجمـالي لـه معلـوم وهـو مـوت المـريض النزيـل فـي المستشفى وله أطراف عشرة بعدد الأفراد الذين يحتمـل فـي أيّ واحـد منهم أن يكون هو النزيل في المستشفى. فقيمة احتمال أن يكون الميـت فلاناً من العشرة $\frac{١}{١٠}$ وقيمة احتمال أن لا يكون الميت ذلك الشخص $\frac{٩}{١٠}$.

ففي هذه الحالة إذا وجد عامل على أساس علم إجماليّ ثان يفرض قيمة كبيرة لاحتمال أن يكون النزيل الوحيـد فـي المسـتشفى هـو فـلان بالخصوص، فهذه القيمة الكبيرة بنفس درجة إثباتها لكون فلان نزيلاً في المستشفى تثبت موته وتعتبر حاكمة على القيمة الاحتمالية النافية لمـوت فلان المستمدّة من العلم الإجمالي الأول تطبيقاً للقاعدة المتقدّمـة، وذلـك لأنّ القيمة الاحتمالية التي تثبت أن فلاناً هو نزيل المستشفى تثبت بنفس درجة إثباتها لذلك أن فلاناً طرف للمعلوم بالعلم الإجمالي الأول وتنفـي بنفس الدرجة طرفية التسعة الآخرين للمعلوم في العلم الإجمـالي الأول، وبهذا تكون حاكمة على القيم الاحتماليـة لمـوتهم المـستمدّة مـن ذلـك العلم، لأنّ تلك القيم متفرعة عن طرفيتهم لـذلك العلـم، فالعامـل الـذي يضعّف احتمال الطرفية يحكم على تلك القيم.

في ضوء ما تقدّم في توضيح هذه القاعدة يمكن أن نقف على بعض الفرضيات التي تفي بتطبيق القاعدة وتحقّق شروطها.

لو حصلنا على علم بأنّ المعلوم بالعلم الإجمالي الأول يتّصف بصفة، وكانت هذه الصفة بمثابة اللازم الأعمّ[1] لأحد طرفي العلم الإجمالي، ولا يكون بينها وبين الطرف الآخر للعلم الإجمالي تلازمٍ إيجابيّ ولا سلبيّ، بمعنى أن الطرف الآخر من المحتمل أن يكون متّصفاً بها ومن المحتمل أن لا يكون متّصفاً بها. ففي هذه الحالة تصبح أيّ قيمة احتمالية لاتصاف الطرف الآخر بذلك اللازم حاكمة على القيمة الاحتمالية المثبتة للطرف الآخر والمستمدّ من العلم الإجمالي الأول.

فإذا كنا نعلم بوجود شخصين في المكتب إما زيد وإما خالد، وعلمنا عن طريق شهادة أشخاص رأوا الشخص أن الشخص الموجود في المكتب أبيض ونحن نعلم أن خالداً أبيض ولسنا نعلم عن لون زيد شيئاً. فالبياض هو الصفة التي نعلم باتّصاف المعلوم بالإجمال بها وهذه الصفة لازم أعمّ لخالد وليس بينها وبين ما نعرفه عن زيد أيّ تلازم إيجابيّ أو سلبيّ.

ففي هذه الحالة يكون أيّ عامل يضعف قيمة احتمال اتّصاف زيد بالبياض حاكماً على القيمة الاحتمالية لوجود زيد في المكتب المستمدّة من العلم الإجمالي الأول، ولا يمكن بصورة عكسية أن يكون احتمال وجوده في المكتب على أساس ذلك العلم الإجمالي سبباً في تنمية احتمال أنه أبيض،

---

(١) اللازم الأعمّ للشيء هو ما كان موجوداً حتماً عند وجوده، لكن ليس من الضروري أن يكون الشيء موجوداً عند وجود ذلك اللازم الأعم.

لأنّ احتمال وجوده في المكتب إنما نشأ باعتباره مصداقاً للكلّي الذي تعلق به العلم الإجمالي، والكلّي المعلوم هو وجود إنسان أبيض في المكتب. فبقدر ما يثبت أنه أبيض يثبت أنه مصداق للكلّي الذي تعلّق به العلم الإجمالي القبلي، وبالتالي يكتسب قيمته الاحتمالية.

وتعني هذه الفرضية أن اللازم إذا كان مساوياً لأحد الطرفين فلا موضع للحكومة. ففي المثال المتقدّم لو كنّا نعلم بأنّ خالداً وحده هو الأبيض لكُنّا نعلم بأنّ الذي في المكتب هو خالد حتماً ما دمنا نعلم أن الإنسان الذي في المكتب أبيض ولا أبيض سوى خالد، وبذلك يزول العلم الإجمالي الأول وتضمحل قيَمه الاحتمالية نهائياً، بدلاً عن أن تكون ثابتة ومحكومة كما تفترض قاعدة الحكومة.

كما أن اللازم إذا كان لازماً أعمّ لكلا طرفي العلم الإجمالي الأول فلا يمكن تطبيق القاعدة، ففي المثال المتقدّم لو كُنّا نعلم بأنّ كلاً من خالد وزيد أبيض فلا مجال للحكومة.

الحكومة في الأسباب والمسبّبات

إذا وجدنا فئتين كلّ واحدة منهما تشكّل مجموعة الأطراف لعلم إجماليّ، وكانت أعضاء الفئة الأولى أسباباً لأعضاء الفئة الثانية، فالقيم الاحتمالية التي يحددها العلم الإجمالي الذي يضمّ الفئة الأولى حاكمة على القيم الاحتمالية التي يحددها العلم الإجمالي الذي يضمّ الفئة الثانية.

ومثال ذلك أن تعلم علماً إجمالياً بأنّ أحد أخويك سيزورك ولنفرض أن مبرّرات زيارة كلّ منهما مساوية لمبرّرات زيارة الآخر، فالفئة التي يضمّها هذا العلم تشتمل على عضوين، وقيمة احتمال كلّ

منهما بموجب ذلك العلم $\frac{١}{٢}$ ونفترض أن الأخ الأكبر ليس له إلا ولد واحد والأخ الأصغر له أربعة أولاد، وأنت تعلم بأنّ أيّ واحد من أخويك إذ جاء فسوف يصحب معه ولداً له، فهذا يعني أنك تعلم علماً إجمالياً آخر بأنّ أحد أولاد أخويك الخمسة سوف يزورك أيضاً، وهذا العلم يضمّ فئة تشتمل على خمسة.

فإذا لاحظنا قيمة احتمال زيارة ابن أخيك الأكبر لك التي يحددها هذا العلم الإجمالي *نجد* أنها $\frac{١}{٥}$؛ بينما عرفنا آنفاً أن قيمة احتمال زيارة الأخ الأكبر التي يحددها العلم الإجمالي الأول هي $\frac{١}{٢}$، وهي نفسها تعتبر قيمة احتمال زيارة ولده. وبهذا تعتبر القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الإجمالي الذي يضمّ الفئة الأولى مختلفة عن القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الإجمالي الذي يضمّ الفئة الثانية.

ولا شكّ في أن القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الإجمالي الذي يضمّ الفئة الأولى حاكمة على القيمة الاحتمالية الأخرى، لأنّ مجرّد وجود عدد أكبر من الأولاد للأخ الأصغر لا يمكن أن يؤدّي إلى تنمية احتمال زيارته وخفض احتمال زيارة الأخ الأكبر مادام عدد الأولاد لا أثر له في زيارة الأب.

ويمكن تفسير ذلك على أساس قاعدة الحكومة من خلال النقاط التالية:

١ـ إن أعضاء الفئة الأولى هي الأسباب لأعضاء الفئة الثانية لأنّ وجود أحد الاولاد الخمسة لا يوجد له أيّ دافع في افتراضنا السابق إلا اصطحاب والده له معه.

٢ـ إن المعلوم بالعلم الإجمالي الذي يضمّ فئة الأخوين كلّي مقيّد

كما أن المعلوم بالعلم الإجمالي الذي يضمّ فئة الأولاد كلّي مقيّد أيضاً، لأننا نعلم فعلاً بأنّ أخاً وولده سوف يأتيان لزيارتنا، وهذا يعني أن الأخ الذي سوف يزورنا هو أب الولد الذي سوف يزورنا فعلاً، وأن الولد الذي سوف يزورنا هو ابن الأخ الذي سوف يزورنا فعلاً، أي أن كلاً من الأخ وابن الأخ الزائرين يمكننا أن نحدده بأنه أب أو ابن الزائر الآخر الذي سيزورنا فعلاً، وهو معنى أن المعلوم بكلٍّ من العلمين كلّي مقيّد.

فالمعلوم بالعلم الإجمالي الذي يضمّ فئة الأخوين هو أن يزورنا أخ يتّصف بأنه أب لابن الأخ الذي سيزورنا، والمعلوم بالعلم الآخر هو أن يزورنا ابن أخ يتّصف بأنه ابن الأخ الذي سيزورنا.

٣ـ إن تقييد الكلّي المعلوم بالعلم الإجمالي الذي يضمّ فئة الأخوين تقييد مصطنع وليس حقيقياً، خلافاً للكلّي المعلوم بالعلم الآخر، فإن التقييد فيه حقيقي، وذلك لأنّ التقييد الحقيقي يعني تحديد دائرة انطباق المقيّد. فالقيد إذا كان يحدّ من انطباق الشيء ولا يسمح له بالانطباق على ما كان بالإمكان أن ينطبق عليه لولا التقييد فهو يعبّر عن تقييد حقيقي. مثلاً إذا قلت: جاءني إنسان طويل، فكلمة طويل تعبّر عن تقييد حقيقي لإنسان، إذ لولاها لكان بالإمكان أن ينطبق الإنسان الذي جاءك على إنسان قصير، ولكن كلمة طويل تمنع عن ذلك.

وإذا لاحظنا في هذا الضوء الكلّيَّ الذي تعلّق به العلم الإجمالي الأول الذي يضمّ فئة الأخوين، نجد أنه وإن كان مقيّداً لأنّ المعلوم بهذا العلم هو مجيء الأخ الذي يكون أباً لابن الأخ الذي سوف يجيئنا فعلاً، ولكن هذا القيد لا يحدّد من انطباق هذا الأخ على أيّ واحد من الأخوين، لأنّ شخصية ابن الأخ الذي سوف يجيئنا فعلاً لا تتحدّد في

الواقع إلا على أساس تحدُّد الأخ الذي سوف يزورنا، فأيّ أخ فرضناه هو الزائر فالفرض بنفسه يستبطن تحديد شخصية ابن الأخ الزائر.

وفي الضوء نفسه إذا لاحظنا الكلّي الذي تعلّق به العلم الإجمالي الثاني الذي يضمّ فئة الأولاد نجد أنه مقيّد وأن التقييد حقيقي، لأنّ المعلوم بهذا العلم هو مجيء ابن أخ يكون ولداً للأخ الذي سوف يجيئنا فعلاً. وواضح أن هذا القيد يحدّد من انطباق المقيّد، إذ لا يمكن افتراض انطباق ابن الأخ على ابن الأخ الأكبر مثلاً إلا إذا كان القيد متوفّراً وهو أن يكون أبوه هو الذي جاءنا، ومجرد افتراض انطباق ابن الأخ المعلوم على أحد أولاد الإخوة الخمسة لا يستبطن بنفسه افتراض توفّر القيد نفسه.

ونتيجة ذلك أن الكلّيَّ المعلوم بالعلم الأول ليس مقيّداً، لأنّ التقييد فيه مصطنع، وأما الكلّي المعلوم بالعلم الثاني فهو مقيّد، لأنّ التقييد فيه حقيقي.

٤ـ إن الأمور المتقدّمة إذا كانت صحيحة أصبحت الفرضية التي ندرسها حالة من حالات قاعدة الحكومة، لأنّ القيمة الاحتمالية المستمدّة من العلم الأول التي تثبت بدرجة $\frac{١}{٢}$ أن الأخ الأكبر هو الذي سوف يزورنا، تنفي بالدرجة نفسها مصداقية أولاد الأخ الأصغر الأربعة للكلّي المقيّد المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني، إذ لا ينطبق حينئذ على أيّ واحد منهم أنه ابن الأخ الذي سوف يزورنا فعلاً، وبهذا تكون حاكمة على القيم الاحتمالية لزيارة أولاد الأخ الأصغر المستمدّة من العلم الاجمالي الثاني. ولا يمكن أن تعتبر هذه القيم الاحتمالية المستمدّة من العلم الثاني نافية لمصداقية الأخ الأكبر للكلّي المعلوم بالعلم الأول، لأنّ الكلّي المعلوم بالعلم الأول ليس مقيّداً؛ لما تقدّم من أن التقييد فيه مصطنع فهو

لا يعني إلا أحد الأخوين دون تقييد، والأخ الأكبر أخ على أيّ حال، فلا حكومة لقيم العلم الثاني على قيم العلم الأول، وإنما الحكومة لقيم العلم الذي يضمّ فئة الأسباب على قيم العلم الذي يضمّ فئة المسببات.

القاعدة الرابعة: التقييد المصطنع في قوّة عدم التقييد

وعلى هذا الأساس يمكن وضع قاعدة رابعة هي، أن التقييد المصطنع للكلّي المعلوم بالعلم الإجمالي في قوّة عدم التقييد، والتقييد المصطنع يتمثّل في كلّ قيد لا يحدّد من انطباق الشيء المقيّد، لأنّ جميع احتمالات انطباق الشيء تستلزم أو تستبطن توفّر القيد.

ووظيفة هذه القاعدة أنها تجعل القيم الاحتمالية المتنافية المستمدّة من علمين إجماليين حالة من حالات القاعدة الثالثة إذا كان أحد العلمين يضمّ فئة الأسباب والعلم الآخر فئة المسببات.

والحاصل أن الحكومة التي ثبتت لبعض القيم الاحتمالية على بعض وفقاً للقاعدتين الثالثة والرابعة تطابق الواقع، بدليل أنا إذا جمعنا عدداً كبيراً من القيم الاحتمالية الحاكمة وما يناظره من القيم الاحتمالية المحكومة، فسوف نلاحظ دائماً عند اكتشاف الحقيقة أن نسبة إصابة القيم الاحتمالية الحاكمة للواقع أكبر من نسبة إصابة القيم الاحتمالية المحكومة.

فإذا أخذنا مئة حالة تشتمل كلّ منها على زيارة مردّدة بين أخوين، ولأحدهما ولد واحد يصحبه معه وللآخر أربعة أولاد يصحب أحدهم، فسوف نجد على الأغلب أن نسبة مجيء الأخ الذي له أربعة أولاد لا

تزيد على نسبة مجيء الأخ الآخر، وهذا يعني أن الواقع يتطابق مع افتراض أن القيم الاحتمالية المستمدّة من العلم الإجمالي في مرحلة المسببات محكومة للقيم المستمدّة من العلم الإجمالي في مرحلة الأسباب.

تلخيص

• إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلم الإجمالي دون أن يناظره تقسيم للأطراف الأخرى، فهذه الأقسام إما أن تكون أصلية وإما أن تكون فرعية، فإذا كانت أصلية كان كلّ قسم من أقسام الطرف عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي. وإذا كانت الأقسام فرعية فالطرف عضو واحد.

• إذا وجدت قيمتان احتماليتان مستمدّتان من علمين إجماليّين، إحداهما مثبتة لقضية ما والأخرى نافية لها، وكانت إحدى القيمتين الاحتماليتين في إثباتها أو نفيها للقضية تنفي طرفية تلك القضية للعلم الإجمالي الآخر دون العكس، فهي حاكمة على الأخرى ولا تصلح الأخرى للتعارض معها.

• إن التقييد المصطنع للكلّي المعلوم بالعلم الإجمالي في قوّة عدم التقييد، وهو يتمثّل في كلّ قيد لا يحدّد من انطباق الشيء المقيّد، لأنّ جميع احتمالات انطباق الشيء تستلزم أو تستبطن توفّر القيد.

• كلّما كان العلم الإجمالي الشرطي يتحدّث عن جزاء غير محدّد في الواقع، فلا يصلح أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال بتجميع عدد من

قيمه الاحتمالية في محور واحد.

• كلّما وجد علمان إجماليان تتعارض بعض القيم الاحتماليــة فــي أحدهما مع بعض القيم الاحتمالية في الآخــر ولــم تنطبــق عليهــا قاعــدة الحكومة، فلابدَّ لتحديد القيم الاحتمالية الحقيقية من ضرب عدد أعـضاء كلٍّ من العلمين بعدد أعضاء العلم الآخر لنحصل على علم إجماليّ كبير، ونحدّد على أساسه القيم الاحتمالية لأعضاء العلمين الأولــين، وهــذا مــا أسميناه بقاعدة الضرب.

الطريقة التي ينتهجها المذهب الذاتي لإثبات قانون السببية

بعد أن اتّضحت جملة من القواعد الأساسية في منطق الاحتمال، نحاول الوقوف على الطريقة التي ينتهجها المنطق الذاتي لإثبات قانون السببية العامّ من خلال الدليل الاستقرائي، وعن طريق ذلك يثبت التعميم الاستقرائي بلا حاجة إلى المصادرات الثلاث التي آمن بها المنطق الأرسطي وربط مصير الدليل الاستقرائي بها، حيث يمكن إثباتها جميعاً بالاستقراء نفسه.

هناك تطبيقات عديدة لهذه الطريقة تقوم على أساس القضية الاستقرائية التالية:

إن كلّ «أ» يعقبها «ب» عندما نرمز بـ «أ» و «ب» إلى حادثتين من قبيل الحركة والحرارة أو تعرّض المعدن للحرارة والتمدد. فإذا أردنا أن نعرف صدق التعميم في هذه القضية عن طريق الدليل الاستقرائي، نوجد «أ» مراراً عديدة فإذا وجدت «ب» نستدلّ استقرائياً عن طريق التجارب الناجحة التي قمنا بها على صدق التعميم الذي تقرّره تلك القضية، ولما

كان التعميم متضمّناً في سببية «أ» لـ «ب» لأنّ «أ» إذا كان سبباً لـ «ب» فإن «ب» يقترن به دائماً، فالاستدلال الاستقرائي بقدر ما يثبت سببية «أ» لـ «ب» يثبت بدرجة لا تقلّ عن ذلك صدق التعميم القائل كلّ «أ» يعقبها «ب». ونقصد بسببية «أ» لـ «ب» فعلاً التلازم السببي بينهما سواء كان حاصلاً نتيجة لسببية «أ» لـ «ب» أو سببية شيء ثالث لهما معاً. وعلى هذا يتّجه الاستدلال الاستقرائي على أساس الطريقة التي حدّدناها إلى إثبات علاقة السببية بين «أ» و «ب» وعن طريق هذه العلاقات يثبت التعميم.

والتطبيقات العديدة التي سوف نقوم بها للطريقة العامّة التي حدّدناها تختلف في تحديد موقفها القبلي من سببية «أ» لـ «ب» فإن كلّ تطبيق من التطبيقات التي نحاول القيام بها سوف ننطلق فيه من موقف قبليّ معيّن تجاه هذه السببية يختلف عن الموقف الذي ينطلق منه التطبيق الآخر.

التطبيق الأول: في هذا التطبيق نفترض أنه لا مبرّر قبلي للإيمان بنفي علاقة السببية الوجودية بمفهومها العقلي بين «أ» و «ب» كما نفترض وجود مبرر للاعتقاد باستحالة الصدفة المطلقة أي للإيمان بعلاقة السببية العدمية بمفهومها العقلي بين عدم السبب وعدم المسبّب.

وقد افترضنا أيضاً أن القضية الاستقرائية التي نريد تطبيق الطريقة العامّة للدليل الاستقرائي عليها هي أن كلّ «أ» يعقبها «ب». وبحكم الموقف القبلي المفترض في هذا التطبيق يوجد أمام الدليل الاستقرائي ثلاث صيغ لقضايا محتملة هي:

- التعميم القائل كلّ «أ» يعقبها «ب».
- إن «أ» سبب لـ «ب» بالمفهوم التجريبي، ولنعبّر عن ذلك بالقانون السببي.

- إن «أ» سبب لـ «ب» بالمفهوم العقلي، ولنعبّر عن ذلك بعلاقة السببية، فإن هذه السببية محتملة لأننا افترضنا في الموقف القبلي أنه لا يوجد مبرّر مسبق للإيمان بنفي علاقة السببية بالمفهوم العقلي بين «أ» و «ب»، وكلّ ما لا يوجد مبرّر لرفضه فهو محتمل.

والصيغة الأولى والثانية تعبّران عن شيء واحد، لأنّ السببية بالمفهوم التجريبي ليست إلا الاقتران أو التعاقب المطّرد، وبذلك تعود الصيغ الثلاث إلى قضيتي التعميم وعلاقة السببية والثانية تتضمّن الأولى. والدليل الاستقرائي في المنطق الذاتي يتّجه إلى إثبات علاقة السببية بين «أ» و «ب» وعن طريق هذه العلاقة يثبت التعميم.

ونحن في تطبيق تلك الطريقة العامّة للاستدلال الاستقرائي نحتاج إلى علمٍ إجماليّ يكون أساساً لتنمية احتمال السببية بالشكل الذي أشرنا إليه آنفاً، وما دمنا قد افترضنا العلم في الموقف القبلي باستحالة الصدفة المطلقة، فهذا يعني أن «ب» لها سبب ترتبط به بعلاقة السببية، إذ لو لم يكن لها سبب لكان وجودها صدفة مطلقة، والصدفة المطلقة قد افترضنا استحالتها بصورة قبلية. فإذا افترضنا أن هذا السبب الذي ترتبط به «ب» بعلاقة السببية هو إما «أ» وإما «ت» بمعنى أن سبب «ب» واحد منهما فقط وأجرينا تجربة أوجدنا فيها «أ» لنلاحظ ما سوف يقترن به، فرأينا أن «ب» وجد في نفس الوقت، فهذا الاقتران له حالتان:

- الحالة التي نتأكّد فيها من عدم وجود «ت» في الظرف الذي أجرينا فيه التجربة.

- الحالة التي لا يتاح لنا ذلك ونشكّ في أن «ت» موجود أو لا.

ففي الحالة الأولى سوف نستطيع أن نستنبط سببية «أ» لـ «ب»

استنباطاً يقينياً على أساس موقفنا القبلي المفترض، لأنّ «ب» مادام من المستحيل أن يوجد بدون سبب ومادام لم يقترن به من الأشياء المحتمل كونها سبباً إلا «أ» فمن الضروريّ أن يكون «أ» هو السبب. ولا حاجة في هذا الاستنباط إلى أيّ علم إجماليّ أو تنمية تدريجية للاحتمال، لأنّ الدليل على السببية هنا استنباطيّ محض وليس استقرائياً.

وأمّا في الحالة الثانية فسوف تكون سببية «أ» لـ «ب» مشكوكة رغم اقتران أحدهما بالآخر، لأنّ هذا الاقتران كما يمكن أن يفسَّر على أساس وجود علاقة سببية بينهما كذلك يمكن أن يفسَّر بوصفه صدفة نسبية ويفترض أن «ب» وجد نتيجة لوجود «ت» في تلك اللحظة. فأمامنا إذن تفسيران لظاهرة الاقتران بين «أ» و «ب» في التجربة التي أجريناها، وإذا كرّرنا التجربة ونجحت التجربة الثانية أيضاً و اقترن «ب» فيها بـ «أ» فسوف نواجه تجاهها نفس التفسيرين السابقين، إذ مادامت الصدفة النسبية محتملة في التجربة الأولى فهي محتملة أيضاً في التجربة الثانية.

وفي هذه الحالة يتدخّل علم إجماليّ لتنمية احتمال سببية «أ» ل «ب» وفقاً لنظرية الاحتمال. فبعد تجربتين ناجحتين نحصل على علم إجماليّ تضمّ مجموعة أطرافه أربعة أعضاء هي الحالات الأربع المحتملة في «ت» كما يلي:

- إن «ت» لم يوجد مع كلتا التجربتين.
- إنه وجد مع التجربة الأولى فقط.
- إنه وجد مع التجربة الثانية فقط.
- إنه وجد مع التجربتين.

وهذه الحالات الأربع مجموعة متكاملة تتكوّن منها مجموعة أعضاء

العلم الإجمالي، ولنرمز إلى كلّ عضو في هذه المجموعة بـ «ع٢» وإلى مجموعة أعضاء هذا العلم التي تضمّ كلّ الحالات المحتملة لـ «ت» بـ «ع٢ن» وإلى هذا العلم الإجمالي نفسه بـ «علم٢» أو «العلم الإجمالي٢». و إذا لم يوجد أيّ مبرّر لتفضيل احتمال وجود «ت» أو احتمال عدمه على الآخر فسوف ينقسم رقم اليقين على الأعضاء الأربعة بالتساوي.

وحين نلاحظ القائمة الرباعية نجد أن ثلاث حالات منها تستلزم سببية «أ» لـ «ب» وهي الحالات الثلاث الأولى، لأنّ «ت» غير موجود بموجبها ولو في تجربة واحدة على الأقل، فلا يمكن أن يفسّر وجود «ب» في كلتا التجربتين إلا على أساس افتراض سببية «أ» له ما دمنا قد افترضنا في الموقف القبلي رفض الصدفة المطلقة. وأما الحالة الرابعة فهي حيادية تجاه ثبوت سببية «أ» لـ «ب» ونفيها، لأنّ فرضية وجود «ت» في كلتا التجربتين لا تتضمّن سببية «أ» لـ «ب» ولا تتعارض مع هذه السببية. وهذا يعني أن ثلاث قيم احتمالية من القيم الاحتمالية الأربع التي تتمثّل في «العلم الإجمالي٢» هي في صالح سببية «أ» لـ «ب» وكذلك نصف القيمة الاحتمالية الرابعة بوصفها قيمة حيادية. وبذلك تكون درجة احتمال سببية «أ» لـ «ب» بعد تجربتين ناجحتين هي $\frac{٣\frac{١}{٢}}{٤} = \frac{٧}{٨}$ وتكون بعد ثلاث تجارب ناجحة $\frac{١٥}{١٦}$. وهكذا يزداد احتمال سببية «أ» لـ «ب» كلّما ازدادت التجارب الناجحة تبعاً لارتفاع عدد الحالات أو الأعضاء التي تثبت سببية «أ» لـ «ب» في مجموعة أطراف «العلم الإجمالي٢»، وقد نعبّر أيضاً عن هذا العلم الإجمالي بالعلم الإجمالي البعديّ لأنه يمارس دوره في تنمية احتمال السببية بعد الاستقراء.

التطبيق الثاني: في هذا التطبيق نفترض أنه لا مبرّر قبليً للإيمان

بنفي السببية الوجودية بمفهومها العقلي بين «أ» و «ب» ولا للإيمان باستحالة الصدفة المطلقة. وهذا يعني أن من المحتمل أن يكون لـ «ب» سبب توجد حتماً عند وجوده، ومن المحتمل في الوقت نفسه أن توجد أحياناً بدون سبب أيضاً وهو معنى الصدفة المطلقة.

والعامل الجديد في هذا الموقف هو الاحتمال القبلي للصدفة المطلقة، وهذا الاحتمال لا يسمح للمستقرئ أن يستنتج من أمر اقتران «أ» و «ب» في التجربة سببية «أ» لـ «ب» حتى إذا لم يكن يوجد احتمال لسببية «ت» أو «ج» أو شيء آخر لـ «ب» لأنّ الصدفة المطلقة محتملة وما دامت محتملة فقد تكون «ب» موجودة صدفة.

فلنفترض مثلاً أن «أ» هو الشيء الوحيد المحتمل كونه سبباً لـ «ب» لنعرف ما هو الطريق لتنمية احتمال هذه السببية ونفي احتمال الصدفة المطلقة، وعلى أساس أيّ علم إجماليّ يمكن أن ننمّي احتمال استحالة الصدفة المطلقة وبالتالي احتمال سببية «أ» لـ «ب» بعد أن كان من الواضح عجز العلم الإجمالي البعدي الذي كنّا نتخذه أساساً لتنمية احتمال السببية في التطبيق السابق للقيام بهذا الدور، لأنّ ذلك العلم لا يمكنه أن يعمل شيئاً سوى أن يثبت بقيمة احتمالية كبيرة أن «ت» لم يتكرر في كلّ التجارب الناجحة. ولا ينفع ذلك في هذا التطبيق لأننا نشكّ هنا في استحالة الصدفة المطلقة، وافتراضُ أن «ت» غير موجود لا يمكنه أن ينفي احتمال وجود «ب» كصدفة مطلقة.

والواقع أن المنطق الذاتي في تفسير الدليل الاستقرائي يتيح لنا أن نطبّق نظرية الاحتمال على نفس احتمال استحالة الصدفة المطلقة، فننمّيه باستمرار من خلال التجارب الناجحة على أساس علم إجماليّ فنحصل

على درجة كبيرة من التصديق باستحالة الصدفة المطلقة، ويكون هذا التصديق بنفسه استقرائياً.

توضيح ذلك : إن استحالة الصدفة المطلقة معناها كما تقدّم: السببية العدمية، أي أن عدم السبب سبب لعدم المسبّب. فالشك في استحالة الصدفة المطلقة شكّ في السببية العدمية أي في سببية عدم السبب لعدم المسبّب، وهو من قبيل الشكّ في سببية «أ» لـ «ب». ويمكننا أن نحصل على علم إجماليّ شرطي نطبّق عليه نظرية الاحتمال لتنمية احتمال سببية عدم السبب لعدم المسبب، وذلك حينما نلاحظ جميع حالات عدم وجود ما يمكن أن يكون سبباً، فنجد أنها تقترن دائماً بعدم المسبب، كما كنّا نلاحظ جميع حالات وجود «أ» فنجد أنها تقترن دائماً بـ «ب». و هذا الاقتران أمر ضروريّ وحتميّ إذا كان عدم السبب سبباً لعدم المسبب، وأما إذا لم تكن السببية العدمية ثابتة فليس من الضروريّ أن يكون عدم المسبب ثابتاً في حالات عدم السبب، وهذا يعني أننا نحتمل ارتباط عدم المسبب بعدم السبب. وكون الأعدام الملحوظ ثبوتها للمسبّب نتيجة لأعدام مماثلة للسبب. ونحتمل في مقابل ذلك أنه لا ارتباط بين عدم السبب وعدم المسبب، فلو افترضنا أننا لاحظنا حالتين اقترن فيهما عدم المسبب بعدم السبب أمكننا القول بأنّ عدم السبب إذا كان سبباً لعدم المسبب فهذا الاقتران في كلتا الحالتين ضروريّ، وأما إذا لم يكن عدم السبب سبباً لعدم المسبب فليس من المعلوم أن عدم المسبب على هذا الافتراض كان يقترن بعدم السبب؛ إذ توجد احتمالات أربعة على هذا الافتراض هي:

- أن لا يثبت عدم المسبب في كلتا الحالتين.

- أن لا يثبت في الحالة الأولى فقط.
- أن لا يثبت في الحالة الثانية فقط.
- أن يثبت في كلتا الحالتين.

وهذه الاحتمالات الأربعة تمثّل أربع قضايا شرطية محتملة فعلاً كلّها تشترك في شرط واحد هو افتراض نفي السببية العدمية، وتتميز كلّ واحدة منها بجزاء خاصّ، وهي كلّها محتملة كما قلنا رغم أن الجزاء في الثلاث الأولى منها غير صحيح، لأنّ صدق الشرطية ليس بصدق جزائها فعلاً بل بصدق العلاقة فيها بين الشرط والجزاء. وهذه القضايا الشرطية الأربع تكوّن مجموعة متكاملة يتألّف منها علم إجماليّ شرطيّ، شرطه هو افتراض نفي السببية العدمية، وجزاؤه مردَّد بين الجزاءات الأربعة التي تتمايز بها القضايا الشرطية المحتملة. وبهذا تكتسب كلّ قضية شرطية محتملة قيمتها الاحتمالية من هذا العلم الإجمالي الشرطي. ولما كان الجزاء غير صحيح فعلاً في القضايا الشرطية الثلاث الأولى، فالطريقة الوحيدة للحفاظ على صدق تلك القضايا الشرطية الثلاث هي افتراض أن شرطها غير ثابت كما تقدّم في نظرية الاحتمال عندما درسنا تطبيق النظرية على العلوم الشرطية، ويؤدّي ذلك إلى أن تلك القضايا الثلاث سوف تدلّ بما تملك من قيم احتمالية على نفي شرطها، ونفي شرطها تعبير آخر عن ثبوت السببية العدمية، فتصبح السببية العدمية التي تساوي استحالة الصدفة المطلقة محوراً لتجمّع قيم احتمالية مستمدّة من ذلك العلم الإجمالي الشرطي، وكلّما ازدادت الحالات التي لوحظ فيها الاقتران بين عدم السبب وعدم المسبب ازدادت تلك القيم الاحتمالية.

واحتمال السببية العدمية أي استحالة الصدفة المطلقة سوف يمتصّ

كلّ القيم الاحتمالية التي يضمّها العلم الإجمالي الشرطي باستثناء القيمة الاحتمالية للقضية الشرطية القائلة: لو لم يكن عدم السبب سبباً لعدم المسبب لثبت عدم المسبب في كلّ الحالات، لأنّ تلك القيم كلّها تبرهن على نفي الشرط وبذلك تبرهن على السببة العدمية. وأما القيمة الاحتمالية لتلك القضية الشرطية فهي حيادية تجاه السببية، وبذلك يحصل احتمال السببية على نصفها وتكون قيمته مساوية لقيمة العلم الإجمالي الشرطي باستثناء نصف قيمة من قيم أطرافه.

وإذا لاحظنا هذا العلم الشرطي مع العلم الإجمالي المسبق الذي يحدّد على أساسه الاحتمال القبلي لاستحالة الصدفة المطلقة لا نجد لأحدهما حكومة على الآخر، ولذلك لابدَّ من تطبيق قاعدة الضرب بين العلمين. وحيث أنه لا يوجد أيّ مبرّر قبليّ لترجيح احتمال إمكان الصدفة المطلقة على استحالتها، فبالإمكان أن نفترض أن قيمة الاحتمال القبلي للاستحالة $\frac{١}{٢}$، وبالضرب بين العلمين تحدّد القيمة النهائية لاحتمال استحالة الصدفة المطلقة، وسوف تكون أصغر من القيمة التي تحدّد على أساس العلم الإجمالي الشرطي بمفرده، ولكنها على أيّ حال قيمة احتمالية كبيرة، ما دمنا نفترض أن قيمة الاحتمال القبلي لاستحالة الصدفة المطلقة لا تقلّ عن قيمة احتمال الإمكان، لعدم وجود أيّ مبرّر لترجيح الاحتمال الثاني على الأول.

وإذا ثبتت السببية العدمية واستحالة الصدفة المطلقة بقيمة احتمالية كبيرة مقاربة للعلم، ثبتت بقيمة احتمالية أكبر سببية «أ» لـ «ب» لأنّ استحالة الصدفة تتضمّن سببية «أ» لـ «ب» بينما يمكن افتراض السببية الوجودية بين «أ» و «ب» حتى مع افتراض إمكان الصدفة المطلقة.

وإذا افترضنا أن من المحتمل أن يكون لـ «ب» سبب آخر أيضاً مثل «ت» و «ج» أمكن أن نتخذ ضدّ هذا الاحتمال بعد التخلص من احتمال الصدفة المطلقة نفس الطريقة التي فسّرنا بها الدليل الاستقرائي في التطبيق السابق.

وهكذا نثبت نقطة في غاية الأهمّية وهي أن نظرية الاحتمال بالمعنى الذي تقدّم، بالإمكان تطبيقها لإثبات استحالة الصدفة المطلقة وتنمية احتمال السببية العدمية إلى درجة كبيرة على أساس علم إجماليّ شرطيّ.

وبذلك يثبت أن الاعتقاد السائد بأنّ الدليل الاستقرائي بحاجة إلى مصادرة قبلية عن السببية ينطوي على خطأ، لأنّ الدليل الاستقرائي يمكنه أن يثبت ـ بنفسه وبالطريقة العامّة التي حُدِّدت له في مرحلته الاستنباطية ـ علاقة السببية العدمية بمفهومها العقلي أي استحالة الصدفة. فقد رأينا أن من يبدأ من احتمال الصدفة المطلقة يمكنه أن يثبت بدرجة كبيرة من الإثبات هذه الاستحالة بنفس الدليل الاستقرائي، خلافاً لمن يبدأ من الاعتقاد بأنّ كلّ ما يوجد فهو صدفة.

التطبيق الثالث: نحاول أن ننطلق في هذا التطبيق من منطلق جديد أي من موقف قبليّ يختلف اختلافاً أساسياً عمّا وقفناه في التطبيقين السابقين، حيث كنّا نفترض عدم وجود مبرّر قبليّ لرفض علاقة السببية الوجودية بمفهومها العقلي بين «أ» و «ب». أما في هذا التطبيق فننطلق من افتراض وجود مبرّر قبليّ لرفض هذه العلاقة والاعتقاد بعدم وجود السببية بمفهومها العقلي، فلا توجد بين المفاهيم علاقات ضرورة تجعل وجود بعضها ضروريّاً عند وجود بعضها الآخر، وليس هناك من علاقة

إلا علاقة الاقتران والتتابع بين هذا الفرد وذاك، وليست السببية إلا اطّـراد هذا الاقتران أو التتابع.

وهذا يعني أن القضية الاستقرائية التـي يكلّـف الـدليل الاسـتقرائي بإثباتها في هذا التطبيق ليست هي سببية «أ» لـ«ب» بالمفهوم العقلـي، لأنّ المفترض قبلياً العلم بعدمها، بل سببية «أ» لـ«ب» بالمفهوم التجريبي التـي تعني الاطّراد في ذلك الاقتران أو التتابع وهو ما أطلقنا عليه اسم القـانون السببي.

ومن الواضح أن السببية بهذا المفهوم ليست علاقة واحدة قائمة بـين المفهومين كما كانت السببية العقلية، بل هي في الحقيقـة مجموعـة مـن العلاقات، أي علاقة الفرد ١ من «أ» والفرد ١ من «ب»، وعلاقـة الفـرد ٢ من «أ» والفرد ٢ من «ب» وعلاقة الفرد ٣ من «أ» والفرد ٣ من «ب»، إلـى غير ذلك من المجموعات الثنائية من أفراد «أ» و «ب».

فسببية «أ» لـــ «ب» أو القـانون الـسببي عبـارة عـن عـدد كبيـر مـن العلاقات بعدد المجموعات الثنائية من أفراد «أ» و «ب»، وكلّ واحدة من هذه العلاقات مستقلّة عن غيرها من العلاقات، لأنهـا تعبّـر عـن صـدفة نسبية وليست مجموعة تلك العلاقات إلا تعبيراً عن اطّراد فـي الـصدفة، ولا تلازم بين الصدف.

وهنا يكمن الفارق الأساسي بين السببية بمعنى الاطّراد في الـصدفة، والسببية بمفهومها العقلي بوصفها علاقـة ضـرورة بـين مفهـومين. فهـي بالمعنى الأول مجموعة من العلاقات المستقلة، وبـالمعنى الثـاني علاقـة واحدة تنشأ على أساسها ارتباطات بين أفراد هذا المفهـوم وأفـراد ذلـك المفهوم.

ويترتَّب على هذا:

أولاً: إن السببية بالمفهوم التجريبي ـ أي القانون السببي ـ لما كانت تعبّر عن مجموعة من العلاقات أو الصدف المستقلّة بعدد أفراد «أ» و «ب»، فقيمة احتمالها القبلي هي قيمة احتمال اقتران فرد معيّن من «أ» مع فرد معيّن من «ب» مضروباً في قيمة احتمال اقتران الفرد الثاني من «أ» مع الفرد الثاني من «ب» مضروباً في قيمة احتمال اقتران «أ» الثالث مع «ب» الثالث. وهكذا تصل قيمة هذا الاحتمال إلى كسر بحكم الصفر عملياً، لأنّ عوامل الضرب كبيرة جداً بعدد أفراد «أ» في الطبيعة في الماضي والحاضر والمستقبل.

وخلافاً لذلك السببية بالمفهوم العقلي بوصفها علاقة واحدة بين مفهومين، فإن احتمالها القبلي لا يحدَّد بعوامل الضرب هذه، بل إذا كنّا نفترض العلم بأنّ سبب «ب» واحد فهو يحدّد على أساس قسمة رقم العلم على عدد الأشياء المحتمل كونها سبباً لـ «ب» وإذا لم نفترض ذلك العلم فهو يحدّد بـ $\frac{1}{2}$ كما تقدّم.

ثانياً: إن احتمال السببية التجريبية بمعنى القانون السببي لا يمكن أن ينمو من خلال التجارب الناجحة بدرجة تزداد قيمته بموجبها على $\frac{1}{2}$، لأنّ أيّ تجربة ناجحة لوحظ فيها اقتران «أ» و «ب» لا تؤثّر على هذا الاحتمال إلا بقدر ما تؤدّي إليه من إنقاص عامل من عوامل الضرب، فإذا افترضنا أن أفراد «أ» التي يراد التعميم الاستقرائي لها عشرة، فقيمة الاحتمال القبلي لسببية «أ» لـ «ب» بمعنى القانون السببي عشرة عوامل من الضرب بعدد أفراد «أ» بقيمة احتمال وجود «ب» في التجربة الواحدة التي تفرضها $\frac{1}{2}$ كما عرفنا سابقاً. وحينما نتأكّد من اقتران الفرد

الأول من «أ» بـ «ب» مثلاً فسوف يُستغنى عن أحد تلك العوامل، وهذا يعني أن الاستقراء لو استوعب كلّ أفراد «أ» باستثناء واحد فسوف تكون قيمة احتمال القانون السببي $\frac{١}{٢}$.

ثالثاً: إن العلم الإجمالي البعدي الذي كان أساساً لتنمية احتمال سببية «أ» لـ «ب» في التطبيقين السابقين لا يصلح أساساً لذلك إذا رفضنا منذ البدء احتمال السببية العقلية ولم نحتمل سوى السببية التجريبية بين «أ» و «ب» لأنّ معنى هذا الرفض هو الإيمان بإمكان الصدفة المطلقة، ومع الإيمان بإمكانها لا تكون الحالات التي تفترض عدم تكرّر «ت» في كلّ التجارب الناجحة متضمّنة لسببية «أ» لـ «ب»؛ إذ من المحتمل أن لا يكون «ت» تكراراً ولا يكون «أ» سبباً ما دامت الصدفة المطلقة ممكنة.

دور العلم الشرطي في إثبات القانون السببي

هناك علم شَرطيّ قد يوحي بإمكان اتخاذه أساساً لتنمية احتمال القانون السببي حتى مع رفض مسبق لاحتمال السببية العقلية. ولنمهّد له بمثال الحقيبة التي تحتوي على عدد من الكرات:

إذا كانت حقيبة «ن» تضمّ عشر كرات بيضاء فنحن لا نشكّ فعلاً بحكم رؤيتنا لهذه الكرات في أن الكرة ١ والكرة ٢... إلى الكرة ١٠ بيضاء. ففي حدود الواقع الفعلي لا شكّ في لون هذه الكرات ولكن بإمكاننا أن نلقي على أنفسنا هذا السؤال: إذا كانت في حقيبة «ن» كرة واحدة على الأقلّ سوداء، فأيّ واحدة من هذه الكرات سوف تكون سوداء؟ ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نعيّن الكرة السوداء على افتراض أن في الحقيبة كرة سوداء، أي أن من المحتمل إذا افترضنا أن في

الحقيبة كرة سوداء أن تكون الكرة ١ سوداء، كما أن من المحتمل أن تكون الكرة ٢ هي السوداء وهكذا إلى الكرة ١٠. وهذا يعني أنا حينما نحاول أن نتحدّث على مستوى قضية شرطية نفترض في مقدّمها وجود كرة سوداء، نواجه عشرة احتمالات في الجزاء بعدد الكرات في الحقيبة، بينما لا يوجد لدينا أيّ احتمال أو شكّ في حدود الواقع الفعلي.

وفي ضوء هذا المقال نفترض في استقرائنا لـ «أ» و «ب» أن أفراد «أ» مثلاً عشرة، فالقانون السببي القائل أن «أ» تقترن به «ب» بصورة مطّردة يعبّر عن عشرة اقترانات بعدد الأفراد التي افترضناها لـ «أ» ونحن نريد أن نثبت القانون السببي الذي يعبّر عن مجموعة هذه الاقترانات بالدليل الاستقرائي، ونفترض أنا استقرأنا «أ١» و «أ٢»... إلى «أ٥» فوجدنا أن «ب» قد اقترنت بها جميعاً، فنحن نعلم فعلاً بأنّ «ب» قد اقترنت بـ «أ١» إلى «أ٥» ونشكّ في وجودها مقترنة بالألفات الخمسة الأخرى.

هذه هي احتمالاتنا سلباً وإيجاباً في حدود الواقع الفعلي، ولكن بإمكاننا أن نلقي هذا السؤال على أنفسنا كما ألقيناه في المثال التمهيدي: إذا كان القانون السببي غير ثابت بمعنى أن واحداً على الأقلّ من الألفات العشرة لم يقترن بـ «ب» فأيّ «أ» هو؟

وإذا واجهنا هذا السؤال فليس هناك من طريقة نستطيع أن نبرهن بها على أن «أ» المفترض هذا هو أحد الألفات الخمسة التي لم نستقرئها من «أ١» الى «أ١٠» لأنّ من المحتمل أن تكون الألفات العشرة كلّها مقترنة بـ «ب» في الواقع فعلاً. و في هذه الحالة تكون صلاحية أيّ «أ» من «أ١» إلى «أ١٠» لتمثيل ذلك الألف المفترض بدرجة واحدة.

وهذا يعني أننا لا نملك مبرراً للجواب على السؤال الذي وجّهناه

على أنفسنا بأنّ هذا الألف المفترض هو في الألفات التي لم يشملها الاستقراء، لأنّ هذا التعيين لا يقوم على أساس إذا كانت الألفات التي لم يشملها الاستقراء مقترنة بالباء تماماً كالألفات التي استقرأناها، بل إن الألفات كلّها في هذه الحالة متساوية في صلاحيتها لتطبيق ذلك الألف عليها، ويؤدّي ذلك إلى نشوء عشرة احتمالات بعدد أفراد «أ».

وبهذا نحصل على علم إجماليّ شرطيّ يضمّ عشر قضايا شرطية محتملة، وهو العلم بأنّ الألفات إذا كان فيها ألف واحد على الأقلّ ليس مقترناً بالباء فهو إما «أ١» أو «أ٢» أو «أ٣» أو «أ٤» أو «أ٥» أو «أ٦» أو «أ٧» أو «أ٨» أو «أ٩» أو «أ١٠». وبعدد الاحتمالات في الجزاء توجد قضايا شرطية محتملة، المقدَّم فيها جميعاً هو افتراض أن ألفاً واحداً على الأقلّ ليس مقترناً بالباء، وهو يعني افتراض نفي القانون السببي، وتختصّ كلّ قضية شرطية بجزاء معيّن. وخمس من تلك القضايا الشرطية المحتملة نعلم فعلاً بأنّ التالي فيها غير ثابت، وهي القضايا التي تتضمّن جزاءاتها تعيين الألف المفترض في «أ١» أو «أ٢» إلى «أ٥» من قبيل القضية القائلة إذا كان هناك ألف غير مقترن بالباء فهو «أ١» فإن هذه القضية لا نحتمل جزاءها بالفعل وإن كانت القضية الشرطية نفسها محتملة.

وهذا يعني أن هذه القضايا الشرطية الخمس المحتملة التي نعلم فعلاً بأنّ التالي فيها غير ثابت، تشكّل قيماً احتمالية خمساً لنفي المقدَّم أي نفي وجود «أ» لا تقترن به «ب» وهذا النفي تعبير آخر عن إثبات القانون السببي، وذلك لأنّ كلّ قضية شرطية إذا كنّا نعلم بأنّ التالي فيها غير موجود فتكون برهاناً على نفي المقدم بنفس الدرجة التي تحظى بها القضية الشرطية من الإثبات.

وبهذا تصبح خمس قضايا شرطية في هذا العلم الشرطي لصالح إثبات القانون السببي وخمس قضايا أخرى حيادية تجاه القانون السببي. وكلّما ازدادت الألفات التي ثبت بالاستقراء اقترانها بالباء ازداد عدد القضايا الشرطية التي نعلم فعلاً بأنّ التالي فيها غير ثابت، وبذلك تزداد القيم الاحتمالية لنفي المقدم أي لإثبات القانون السببي.

وإذا كان هذا العلم الشرطي أساساً صالحاً لتنمية الاحتمال بدرجة معقولة فهذا يعني نجاح الطريقة العامّة التي حددناها، وقدرة الدليل الاستقرائي على استعمالها في التطبيق الثالث رغم رفضه القبلي لعلاقات السببية وإيمانه المطلق بالصدفة، فلا يحتاج الدليل الاستقرائي على هذا الأساس حتى إلى احتمال قبليّ لعلاقات السببية بمفهومها العقلي.

تقييم دور العلم الشرطي

ولكن الواقع أن هذا العلم الشرطي لا يمكن أن يكون أساساً لتنمية احتمال القانون السببي بدرجة معقولة؛ وذلك لنقطتين:

الأولى: ميّزنا في القاعدة الأولى بين العلوم الإجمالية الشرطية التي يكون جزاؤها محدّداً في الواقع على تقدير صدق الشرط، والعلوم الإجمالية الشرطية التي لا يكون لجزائها واقع محدّد على تقدير صدق الشرط. وتقرر أن القسم الثاني من العلوم الشرطية لا يمكن أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال وتطبيق نظرية الاحتمال عليها.

وعلى أساس ذلك نعرف أن العلم الإجمالي الشرطي الذي أبرزناه لا يمكن أن يتّخذ أساساً لتنمية احتمال القانون السببي لأنه من القسم الثاني، بدليل أن الألفات إذا كانت كلّها مقترنة فعلاً بالباء وأردنا أن

نعرف ما هو الألف الذي لا يقترن بالباء على افتراض نفي القانون السببي، فإنه لن يتاح تعيين ذلك كما رأينا في مثال الحقيبة والكرات المتقدّم عند دراسة القاعدة الأولى.

وعلى العكس من ذلك العلم الإجمالي الشرطي الذي اتخذناه أساساً لتنمية احتمال السببية العدمية في التطبيق الثاني فإن الجزاء فيه محدّد في الواقع.

الثانية: لو تجاوزنا الفارق الأساسي الذي أبرزناه بين القسمين من العلوم الإجمالية الشرطية وقبلنا كلا العلمين كأساس صالح لتنمية الاحتمال، فهناك نقطة أخرى تثبت أن العلم الإجمالي الشرطي الذي أبرزناه لا يكفي لإعطاء قيمة احتمالية ملحوظة للقانون السببي في التطبيق الثالث.

وهذه النقطة هي أن أعضاء هذا العلم الشرطي يجب أن تفترض بعدد ما يوجد لـ «أ» من أفراد، لأننا حين نقرّر تقريراً شرطياً إذا كان هناك «أ» واحد على الأقلّ ليس مقترناً بـ «ب» فهو إما «أ١» وإما «أ٢»... وإما «أن» نجد أن محتملات الجزاء بعدد الألفات، وهذا يعني أن عدد القضايا الشرطية التي يتكون منها أعضاء هذا العلم يساوي عدد أفراد «أ»، وأما القضايا الشرطية التي هي في صالح نفي الشرط وإثبات القانون السببي فعددها يساوي عدد الألفات التي تمّ فحصها فعلاً ودخلت في نطاق الاستقراء.

وهذا ينتج أن قيمة احتمال القانون السببي التي يحددها العلم الشرطي المتقدّم تساوي نسبة عدد الألفات التي شملها الاستقراء إلى العدد الكلّي لأفراد «أ» أي مجموع الألفات، فإذا كان العدد الكلّي لأفراد

«أ» كبيراً جداً فسوف تكون النسبة ضئيلة مهما ازدادت الألفات التي يمتدّ إليها الاستقراء ضمن الإمكانات الاعتيادية للاستقراء البشري. وبهذا تصبح قيمة احتمال القانون السببي التي يحددها العلم الإجمالي الشرطي صغيرة جداً مهما ازدادت عدد التجارب الناجحة.

وعلى العكس من ذلك قيمة احتمال السببية بمفهومها العقلي في التطبيقين السابقين فإنها تتمثّل في نسبة كبيرة جداً هي نسبة الحالات التي تستلزم السببية إلى مجموع الحالات التي يشتمل عليها العلم الإجمالي الحملي أو الشرطي، لأنّ العلم الإجمالي الذي كان أساساً لتنمية الاحتمال في التطبيقين السابقين لم يكن يضمّ كلّ الألفات كأعضاء له، وإنما كانت أعضاؤه هي الحالات المحتملة لوجود «ت» في كلّ التجارب الناجحة أو الحالات المحتملة لوجود «ب» على افتراض عدم سببية «أ» لـ «ب» في كلّ التجارب الناجحة، وكلّ تلك الحالات - باستثناء حالة افتراض تكرّر الصدفة - في كلّ التجارب الناجحة في صالح السببية، وبهذا تكون النسبة المحدّدة لقيمة احتمال سببية «أ» لـ «ب» كبيرة.

وعلى هذا الأساس نعرف أن حساب الاحتمال لا يمكن أن يؤدّي إلى ازدياد قيمة احتمال القضية الاستقرائية واقترابه من اليقين إلا إذا أدّى في الوقت ذاته وبنفس الدرجة إلى ترجيح فرضية السببية بمفهومها العقلي، أي أن المفهوم العقلي للسببية الذي يستبطن الضرورة شرط أساسيّ لنموّ الاحتمال بالقضية الاستقرائية، لكن لا بمعنى الإيمان بهذه السببية كمصادرة قبلية، بل بمعنى أن المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي تتوقف على افتراض عدم وجود مبرّر قبليّ لرفض علاقات

السببية بمفهومها العقلي أي للاعتقاد بعدمها، وهذا لا يكلف الدليل الاستقرائي إثباتاً مسبقاً لأنّ الرفض هو الذي يحتاج إلى إثبات، وأما عدم الرفض القبلي فيكفي فيه عدم وجود مبرّر للرفض.

ولما كان المنطق التجريبي يرفض الاعتراف بالمفهوم العقلي للسببية ويتعامل مع الطبيعة على أساس المفهوم التجريبي، فهو عاجز حتى عن تنمية احتمال التعميم على أساس الاستقراء، فالمنطق التجريبي بين أمرين:

- إما أن يتنازل عن مفهومه التجريبي للسببية ويعترف بمفهومها العقلي المستبطن للضرورة بدرجة لا تقلّ عن درجة اعترافه بأيّ قضية استقرائية مدعمة بأقوى البيّنات الاستقرائية.
- وإما أن يصرّ على استبعاد المفهوم العقلي وعلى التعامل مع ظواهر الطبيعة على أساس المفهوم التجريبي للسببية، فيعجز حتى عن تفسير الترجيح الاستقرائي.

والنتيجة هي أن أيّ ترجيح احتمالي للتعميمات الاستقرائية على أساس الاستقراء يرتبط بمدى قدرة الاستقراء على ترجيح مماثل لفرضية السببية بمفهومها العقلي.

الفصل الثالث

معطيات البحث العقائدي

(١)

الإيمان بالله

من المساحات الأساسية التي تأثرت بالمذهب الذاتي هي البحوث العقدية حيث استطاعت هذه الدراسة أن تبرهن على حقيقة في غاية الأهمّية، ولعلها هي الهدف الحقيقي الذي حاولت تحقيقه. وهذه الحقيقة هي أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلمية المستمدّة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم عن طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير. فإن هذا الاستدلال كأيّ استدلال علميّ آخر استقرائيٌّ بطبيعته وتطبيق للطريقة العامّة التي حُدّدت للدليل الاستقرائي في كلا مرحلتيه.

وتأتي أهمّية هذه المسألة من خلال المشكلة الأساسية التي عاصرت الإنسان في أدواره المختلفة على مسرح التاريخ. وهذه المشكلة ذات حدَّين أو قطبين متقابلين، فهي من زاوية تعبّر عن مشكلة الضياع واللاانتماء، وهو الجانب السلبي من المشكلة، ومن زاوية أخرى تعبّر

عن مشكلة الغلوّ في الانتماء والانتساب بتحويل الحقائق النسبية التي ينتمي إليها إلى مطلق، وهو الجانب الإيجابي من المشكلة.

وقد أطلقت الشريعة الخاتمة على المشكلة الأولى اسم «الإلحاد» باعتباره المثل الواضح لها، وعلى المشكلة الثانية اسم «الوثنية والشرك» باعتباره المثل الواضح لها أيضاً. ونضال الإسلام المستمرّ ضدّ الإلحاد والشرك هو في حقيقته الحضارية نضال ضدّ المشكلتين بكامل بعديهما التاريخيين.

وتلتقي المشكلتان في نقطة واحدة أساسية وهي إعاقة حركة الإنسان في تطوّره عن الاستمرار الخلاّق المبدع الصالح، لأنّ مشكلة الضياع تعني بالنسبة إلى الإنسان أنه صيرورة مستمرّة تائهة لا تنتمي إلى مطلق يسند إليه الإنسان نفسه في مسيرته الشاقّة الطويلة المدى، ويستمدّ من إطلاقه وشموله العون والمدّ والرؤية الواضحة للهدف، ويربط من خلال ذلك المطلق حركته بالكون، بالوجود كلّه، بالأزل والأبد، ويحدّد موقعه منه وعلاقته بالإطار الكونيّ الشامل.

فالتحرّك الضائع بدون مطلق تحرّكٌ عشوائي كريشة في مهبّ الريح تنفعل بالعوامل من حولها ولا تؤثّر فيها. وما من إبداع وعطاء في مسيرة الإنسان الكبرى على مرّ التاريخ إلا وهو مرتبط بالاستناد إلى مطلق والالتحام معه في سير هادف.

غير أن هذا الارتباط نفسه يواجه من ناحية أخرى الجانب الآخر من المشكلة أي مشكلة الغلوّ في الانتماء بتحويل النسبيّ إلى مطلق، وهي مشكلة تواجه الإنسان باستمرار إذ ينسج ولاءه لقضية لكي يمدّه هذا الولاء بالقدرة على الحركة ومواصلة السير، إلا أن هذا الولاء يتجمّد

بالتدريج ويتجرّد عن ظروفه النسبية التي كان صحيحاً ضمنها وينتزع الذهن البشري منه مطلقاً لا حدّ له للاستجابة إلى مطالبه، وبالتعبير الديني يتحوّل إلى إله يُعبد بدلاً عن حاجة يستجاب لإشباعها.

وحينما يتحوّل النسبي إلى مطلق؛ إلى إله من هذا القبيل يُصبح سبباً في تطويق حركة الإنسان وتجميد قدراته على التطوّر والإبداع، وإقعاد الإنسان عن ممارسة دوره الطبيعي المفتوح في المسيرة:

﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إلهاً آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوماً مَخْذُولاً﴾ (الإسراء: ٢٢).

وهذه حقيقة صادقة على كلّ الآلهة التي صنعها الإنسان عبر التاريخ، سواء ما كان قد صنعه في المرحلة الوثنية من العبادة أو في المراحل التالية. فمن القبيلة إلى العلم نجد سلسلة من الآلهة التي أعاقت الإنسان بتأليهها والتعامل معها كمطلق عن التقدّم الصالح.

نعم من القبيلة التي كان الإنسان البدوي يمنحها ولاءه باعتبارها حاجةً واقعية بحكم ظروف حياته الخاصّة، ثم غلا في ذلك فتحوّلت لديه إلى مطلق لا يبصر شيئاً إلا من خلالها وأصبحت بذلك معيقة له عن التقدّم.. إلى العلم الذي منحه الإنسان الحديث بحقٍّ ولاءه، لأنه شقَّ له طريق السيطرة على الطبيعة، ولكنّه غلا أحياناً في هذا الولاء فتحوّل إلى ولاء مطلق تجاوز به حدوده في خضمّ الافتتان به، وانتزع الإنسان المفتون بالعلم منه مطلقاً يعبده ويقدّم له فروض الطاعة والولاء، ويرفض من أجله كلّ القيم والحقائق التي لا يمكن قياسها بالأمتار أو رؤيتها بالمجهر.

فكلّ محدود ونسبي إذا نسج الإنسان منه في مرحلة ما مطلقاً يرتبط به على هذا الأساس، يصبح في مرحلة رشد ذهني جديد قيداً على

الذهن الذي صنعه بحكم كونه محدوداً ونسبياً.

فلابد للمسيرة الإنسانية من مطلق، ولابد أن يكون مطلقاً حقيقياً يستطيع أن يستوعب المسيرة الإنسانية ويهديها سواء السبيل مهما تقدّمت وامتدّت على خطّها الطويل ويمحو من طريقها كلّ الآلهة الذين يطوّقون المسيرة ويعيقونها. وبهذا تعالج المشكلة بقطبيها معاً.

وهذا العلاج يتمثّل في ما قدّمته السماء إلى الأرض من عقيدة الإيمان بالله بوصفه المطلق الذي يمكن أن يربط الإنسان المحدود مسيرته به دون أن يسبّب له أيّ تناقض على الطريق الطويل.

فالإيمان بالله يعالج الجانب السلبي من المشكلة ويرفض الضياع والإلحاد واللا انتماء؛ إذ يضع الإنسان في موضع المسؤولية وينيط بحركته وتدبيره الكون ويجعله خليفة الله في الأرض، والخلافة تستبطن المسؤولية، والمسؤولية تضع الإنسان بين قطبين: بين مستخلف يكون الإنسان مسؤولاً أمامه و جزاء يتلقّاه تبعاً لتصرّفه، بين المبدأ والمعاد، بين الأزل والأبد، وهو يتحرّك في هذا المسار تحرّكاً مسؤولاً هادفاً.

والإيمان بالله يعالج الجانب الإيجابي من المشكلة، مشكلة الغلوّ في الانتماء التي تفرض التحدّد وتشكّل عائقاً عن اطّراد مسيرته. وذلك على الوجه التالي:

أولاً: إن هذا الجانب من المشكلة كان ينشأ من تحويل المحدود والنسبيّ إلى مطلق خلال عملية تصعيد ذهنيّ وتجريد للنسبيّ من ظروفه وحدوده. وأما المطلق الذي يقدّمه الإيمان بالله للإنسان فهو لم يكن من نسيج مرحلة من مراحل الذهن الإنساني ليصبح في مرحلة رشد ذهنيّ جديد قيداً على الذهن الذي صنعه. ولم يكن وليد حاجة

محدودة لفرد أو لفئة ليتحوّل بانتصابه مطلقاً إلى سلاح بيد الفرد أو الفئة لضمان استمرار مصالحها غير المشروعة. فالله سبحانه مطلق لا حدود له و يستوعب بصفاته الثبوتية كلّ المثل العليا للإنسان الخليفة على الأرض من إدراك وعلم وقدرة وقوّة وعدل وغنى.

وهذا يعني أن الطريق إليه لا حدّ له. فالسير نحوه يفرض التحرّك باستمرار وتدرّج النسبي نحو المطلق بدون توقّف ﴿يا أيُّهَا الإنْسانُ إنَّكَ كادِحٌ إلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقيهِ﴾ (الانشقاق: ٦)، ويعطي لهذا التحرّك مُثله العليا المنتزعة من الإدراك والعلم والقدرة والعدل وغيرها من صفات ذلك المطلق الذي تكدح المسيرة نحوه. فالسير نحو مطلق كلّه علم وكلّه قدرة وكلّه عدل وكلّه غنىً، يعني أن تكون المسيرة الإنسانية كفاحاً متواصلاً باستمرار ضدّ كلّ جهل وعجز وظلم وفقر.

وما دامت هذه هي أهداف المسيرة المرتبطة بهذا المطلق فهي إذن ليست تكريساً للإله، وإنما هي جهاد مستمرّ من أجل الإنسان وكرامة الإنسان وتحقيق تلك المثل العليا له. ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإنَّما يُجاهِدُ لنَفْسه إنَّ اللّه لَغَنيٌّ عَن العَالمينَ﴾ (العنكبوت: ٦)، ﴿فَمَنْ اهتَدَى فَلنفْسه وَمَنْ ضَلَّ فَإنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ (الزمر: ٤١). وعلى العكس من ذلك المطلقات الوهمية والآلهة المزيّفة فإنها لا يمكن أن تستوعب المسيرة بكلّ تطلّعاتها، لأنّ هذه المطلقات المصطنعة وليدة ذهن الإنسان العاجز أو حاجة الإنسان الفقير أو ظلم الإنسان الظالم، فهي مرتبطة عضوياً بالجهل والعجز والظلم، ولا يمكن أن تبارك كفاح الإنسان المستمرّ ضدّها.

ثانياً: إن الارتباط بالله تعالى بوصفه المطلق الذي يستوعب تطلّعات المسيرة الإنسانية كلّها يعني في الوقت نفسه رفض كلّ تلك المطلقات

الوهمية التي كانت تشكّل ظاهرة الغلوّ في الانتماء وخوض حرب مستمرّة ونضال دائم ضدّ كلّ ألوان الوثنية والتألّه المصطنع. وبهذا يتحرّر الإنسان من سراب تلك المطلقات الكاذبة التي تقف حاجزاً دون سيره نحو الله وتزوّر هدفه وتطوّق مسيرته:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ﴾ (النور: ٣٩). ﴿أَأَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ. ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْماءً سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ﴾ (يوسف: ٣٩ – ٤٠). ﴿ذلكم اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ ما يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ (فاطر: ١٣).

ونحن إذا لاحظنا الشعار الرئيسيّ الذي طرحته السماء بهذا الصدد «**لا إله إلاّ الله**» نجد أنها قرنت فيه بين شدّ المسيرة الانسانية إلى المطلق الحقّ ورفض كلّ مطلق مصطنع، وجاء تأريخ المسيرة في واقع الحياة على مرّ الزمن ليؤكّد الارتباط العضويّ بين هذا الرفض وذلك الشدّ الوثيق الواعي إلى الله تعالى. فبقدر ما يبتعد الإنسان عن الإله الحقّ ينغمس في متاهات الآلهة والأرباب المتفرّقين. فالرفض والإثبات المندمجان في «**لا إله إلاّ الله**» هما وجهان لحقيقة واحدة وهي حقيقة لا تستغني عنها المسيرة الإنسانية على مدى خطّها الطويل، لأنها الحقيقة الجديرة بأن تُنقذ الميسرة من الضياع وتساعد على تفجير كلّ طاقاتها المبدعة وتحرّرها من كلّ مطلق كاذب معيق.

وفي قبال هذا العلاج نلاحظ أن الإنسان آمن بالله منذ أبعد الأزمان

وعبده وأخلص له وأحسّ بارتباط عميق به قبل أن يصل إلى أيّ مرحلة من التجريد الفكري الفلسفي أو الفهم المكتمل لأساليب الاستدلال. ولم يكن هذا الإيمان وليد تناقض طبقيّ أو من صنع مستغلّين ظالمين تكريساً لاستغلالهم أو مستغَلّين مظلومين تنفيساً لهم، لأنّ هذا الإيمان سبق في تاريخ البشرية أيّ تناقضات من هذا القبيل. و لم يكن هذا الإيمان وليد مخاوف وشعور بالرعب تجاه كوارث الطبيعة وسلوكها المضادّ، ولو كان الدين وليد خوف وحصيلة رعب لكان أكثر الناس تديّناً على مرّ التاريخ هم أشدّهم خوفاً وأسرعهم هلعاً، مع أن الذين حملوا مشعل الدين على مرّ الزمن كانوا من أقوى الناس نفساً وأصلبهم عوداً. بل إن هذا الإيمان يعبّر عن نزعة أصيلة في الإنسان إلى التعلّق بخالقه ووجدان راسخ يدرك بفطرته علاقة الإنسان بربّه وكونه:

﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

وفي فترة تالية تفلسف الإنسان واستخلص من الأشياء التي تحوطه في الكون مفاهيم عامّة كالوجود والعدم والوجوب والإمكان والاستحالة والوحدة والكثرة والتركّب والبساطة والجزء والكلّ والتقدّم والتأخّر والعلّة والمعلول، فاتّجه على الأكثر إلى استخدام هذه المفاهيم وتطبيقها في مجال الاستدلال على نحو يدعم ذلك الإيمان الأصيل بالله سبحانه وتعالى ويفلسفه ويبرزه بأساليب البحث الفلسفي.

الإيمان بالله في ضوء المذهب التجريبي

حينما بدأت التجربة تبرز على صعيد البحث العلمي كأداة للمعرفة، وأدرك المفكّرون أن تلك المفاهيم العامّة لا تكفي بمفردها في مجال الطبيعة لاكتشاف قوانينها والتعرّف على أسرار الكون، آمنوا بأنّ الحسّ والملاحظة العلميين هما المنطق الأساس للبحث عن تلك الأسرار والقوانين. وكان هذا الاتجاه الحسّي في البحث مفيداً على العموم في تطوير الخبرة البشرية بالكون وتوسيعها إلى درجة كبيرة.

وقد بدأ هذا الاتجاه مسيرته بالتأكيد على أن الحسّ والتجربة أداتان من الأدوات التي ينبغي للعقل وللمعرفة البشرية أن تستعملهما في سبيل اكتشاف ما يحيط بالإنسان من أسرار الكون ونظامه الشامل، فبدلاً عن أن يجلس مفكّر كأرسطو في غرفته المغلقة الهادئة يفكّر في نوع العلاقة بين حركة الجسم في الفضاء من مكان إلى مكان والقوّة المحرّكة فيقرّر أن الجسم المتحرّك يسكن فور انتهاء القوّة المحرّكة، بدلاً عن ذلك يباشر غاليلو تجاربه ويمارس ملاحظاته على الأجسام المتحرّكة ليستنتج علاقة من نوع آخر تقول: إن الجسم إذا تعرض لقوّة تحرّكه فلن يكفّ عن الحركة وإن انتهت تلك القوّة إلى أن يتعرّض إلى قوّة توقفه.

وهذا الاتجاه الحسّي يعني تشجيع الباحثين في قضايا الطبيعة وقوانين الظواهر الكونية على التوصّل إلى ذلك عن طريق مرحلتين:

- مرحلة الحسّ والتجربة وتجميع معطياتهما.
- مرحلة عقلية وهي مرحلة الاستنتاج والتنسيق بين تلك المعطيات للخروج بتفسير عامّ مقبول.

ولم يكن الاتجاه الحسّي في واقعه العلمي وممارسات العلماء له يعني الاستغناء عن العقل، ولم يستطع أيّ عالم من علماء الطبيعة أن يكتشف سرّاً من أسرار الكون أو قانوناً من قوانين الطبيعة عن طريق الحسّ والتجربة إلا بالعقل، إذ كان يجمع في المرحلة الأولى الملاحظات التي تزوّده بها تجاربه وملاحظاته ثم يوازن في المرحلة الثانية بينها بعقله حتى يصل إلى النتيجة.

ولا نعرف فتحاً علمياً استغنى بالمرحلة الأولى عن الثانية ولم يمرّ بمرحلتين على هذا النحو، حيث تكون قضايا المرحلة الأولى أموراً محسوسة وقضايا المرحلة الثانية أموراً مستنتجة ومستدلّة يدركها العقل ولا تقع تحت الحسّ المباشر. ففي قانون الجاذبية مثلاً لم يحسّ نيوتن بقوّة الجذب بين جسمين إحساساً مباشراً ولم يحسّ بأنها تتناسب عكسياً مع مربّع البعد بين مركزيهما وطردياً مع حاصل ضرب الكتلتين، وإنما أحسّ بالحجر وهو يسقط على الأرض إذا هوى وبالقمر وهو يدور حول الأرض وبالكواكب وهي تدور حول الشمس، وبدأ يفكّر فيها معاً واستمرّ في محاولة عامّة لتفسيرها جميعاً مستعيناً بنظريات غاليلو في التعجيل المنتظم للأجسام الساقطة على الأرض والمتدحرجة على السطوح المائلة، ومستفيداً من قوانين كبلر التي تتحدّث عن حركة الكواكب والتي يقول في أحدها: إن مربّع زمن دوران كلّ كوكب حول الشمس يتناسب مع مكعّب بُعده عنها. وفي ضوء كلّ ذلك اكتشف قانون

الجاذبية، فافترض قوّة جذب بين كلّ كتلتين تتناسب وتتأثّر بحجم الكتلة ودرجة البعد.

وكان بالإمكان لهذا الاتجاه الحسّي والتجريبي في البحث عن نظام الكون أن يقدّم دعماً جديداً وباهراً للإيمان بالله سبحانه وتعالى بسبب ما يكشفه من ألوان الاتساق ودلائل الحكمة التي تشير إلى الصانع الحكيم. غير أن العلماء الطبيعيين بوصفهم علماء طبيعة لم يكونوا معنيّين بتجلية هذه القضية التي كانت ولا تزال مسألة فلسفية حسب التصنيف السائد لمسائل المعرفة البشرية وقضاياها.

وسرعان ما نشأت على الصعيد الفلسفي وخارج نطاق العلم وما يجري فيه نزعات فلسفية ومنطقية حاولت أن تفلسف أو تمنطق هذا الاتجاه الحسّي، فأعلنت أن الوسيلة الوحيدة للمعرفة هو الحسّ وحيث ينتهي الحسّ تنتهي معرفة الإنسان، فكلّ ما لا يكون محسوساً ولا يمكن تسليط التجربة عليه بشكل وآخر فلا يملك الإنسان وسيلة لإثباته.

وبهذا استخدم الاتجاه الحسّي والتجريبي لضرب فكرة الإيمان بالله تعالى. فما دام الله سبحانه ليس كائناً محسوساً بالإمكان رؤيته والإحساس بوجوده، فلا سبيل إذن إلى إثباته. ولم يكن هذا الاستخدام على يد العلماء الذين مارسوا الاتجاه التجريبي بنجاح، بل على يد مجموعة من الفلاسفة ذوي النزعات الفلسفية والمنطقية التي فسّرت هذا الاتجاه الحسّي تفسيراً فلسفياً أو منطقياً خاطئاً.

وقد وقعت هذه النزعات المتطرّفة في تناقض تدريجاً. فمن الناحية الفلسفية وجدت هذه النزعات نفسها مضطرّة إلى إنكار الواقع

الموضوعي أي إنكار الكون الذي نعيش فيه جملة وتفصيلاً، لأننا لا نملك سوى الحسّ، والحسّ إنما يعرّفنا على الأشياء كما نحسّها ونراها لا كما هي، فنحن حين نحسّ بشيء يمكننا أن نؤكّد وجوده في إحساسنا، وأما وجوده خارج نطاق وعينا وبصورة مستقلّة وموضوعية ومسبقة على الإحساس فلا سبيل إلى إثباته. فحينما ترى القمر في السماء تستطيع أن تؤكّد فقط رؤيتك للقمر وإحساسك به في هذه اللحظة، وأما هل القمر موجود في السماء حقاً؟ وهل كان له وجود قبل أن تفتح عينك وتراه؟ فهذا ما وجد أصحاب تلك النزعات أنفسهم غير قادرين على تأكيده وإثباته، تماماً كالأحول الذي يرى أشياء لا وجود لها فهو يؤكّد رؤيته لتلك الأشياء ولكنّه لا يؤكّد وجود تلك الأشياء في الواقع.

وبهذا قضت النزعة الحسّية الفلسفية في النهاية على الحسّ نفسه كوسيلة للمعرفة، وأصبح هو الحدّ النهائي لها بدلاً عن أن يكون وسيلة، وعادت المعرفة الحسّية كلّها مجرّد ظاهرة لا وجود لها بصورة مستقلّة عن وعينا وإدراكنا.

ومن الناحية المنطقية اتّجهت النزعة الحسّية في أحدث تيّار من تيّاراتها إلى الوضعية القائلة بأنّ كلّ جملة لا يمكن التأكّد من صدق مدلولها أو كذبه بالحسّ والتجربة فهي كلام فارغ من المعنى، شأنها شأن حروف هجائية مبعثرة تردّدها على غير هدى. وأمّا الجملة التي يمكن التأكّد من صدق مفادها وكذبه فهي كلام له معنىً، فإن أكّد الحسّ تطابق مدلولها مع الواقع فهي جملة صادقة وإن أكّد العكس فهي كاذبة. فإن قلت: «المطر ينزل من السماء في الشتاء» فهي جملة لها معنىً وصادقة

في مدلولها. وإن قلت: «المطر ينزل في الصيف» فهي جملة لها معنىً وكاذبة في مدلولها. وإن قلت إن شيئاً لا يمكن أن يُرى أو يحسّ به ينزل في ليلة القدر فهذه جملة ليس لها معنىً فضلاً عن أن تكون صادقة أو كاذبة، إذ لا يمكن التأكّد من صدق المدلول وكذبه بالحسّ والتجربة، فهي تماماً كما تقول ديز (كلمة مهملة تقال عادة كمثال للكلمة الفارغة من المعنى) ينزل في ليلة القدر، فكما لا معنى لهذه الجملة كذلك لا معنى لتلك الجملة.

وعلى هذا الأساس لو قلت «الله موجود» لكان بمثابة أن تقول ديز موجود، فكما لا معنى لهذه الجملة كذلك تلك، لأنّ وجود الله تعالى لا يمكن التعرّف عليه بالحسّ والتجربة.

وقد عرفنا سابقاً الإشكالات التي ترد على هذا الاتجاه في المنطق التجريبي، وذكرنا أن هذه النزعة المنطقية تواجه تناقضاً بسبب أن قولها هذا وما فيه من تعميم هو نفسه شيء لا يمكن التعرف عليه بالحس والتجربة المباشرة، فهو كلام فارغ من المعنى بحكم ما يحمل من قرار. فهذه النزعة المنطقية التي تدّعي أن كلّ جملة لا يتاح للحسّ والتجربة اختبار مدلولها فهي فارغة من المعنى تُصدر بهذا الادّعاء تعميماً، وكلّ تعميم فهو يتجاوز نطاق الحسّ لأنّ الحسّ لا يقع إلا على حالات جزئية محدودة. وهكذا تنتهي هذه النزعة إلى تناقض مع نفسها إضافة إلى تناقضها مع كلّ التعميمات العلمية التي يفسّر بها العلماء ظواهر الكون تفسيراً شاملاً، لأنّ التعميم ـ أيّ تعميم ـ لا يمكن الإحساس به مباشرة وإنما يُستنَتج ويُستدلّ عليه بدلالة ظواهر حسّية محدودة.

ومن حسن الحظ أن العلم لم يعبأ في مسيرته وتطوّره المستمرّ بهذه

النزعات، فكان يمارس عمله الاكتشافي للكون دائماً مبتدئاً بالحسّ والتجربة ومتجاوزاً بعد ذلك الحدود الضيّقة التي فرضتها تلك النزعات الفلسفية والمنطقية، ليبذل جهداً عقلياً في تنسيق الظواهر ووضعها في أطر قانونية عامّة والتعرّف على ما بينها من روابط وعلاقات.

وقد تضاءل النفوذ الفلسفي والمنطقي لهذه النزعات المتطرّفة على صعيد المذاهب الفلسفية المادّية. فالفلسفة المادّية التي يمثّلها بصورة رئيسية المادّيون الجدليون ترفض تلك النزعات بكلّ وضوح وتعطي لنفسها الحقّ في أن تتجاوز نطاق الحسّ والتجربة التي يبدأ العالم بها بحثه، وتتجاوز أيضاً المرحلة الثانية التي يختم بها العالم بحثه، وذلك لكي تقارن بين معطيات العلم المختلفة وتضع لها تفسيراً نظرياً عامّاً، وتعيّن أوجه العلاقات والروابط التي يمكن افتراضها بين تلك المعطيات. وبهذا فإن المادّية الجدلية التي هي الوريث الحديث للفكر المادّي على مرّ التاريخ أصبحت بنفسها غيبية من وجهة نظر تلك النزعات الحسّية المتطرّفة حين خرجت بتفسير شامل للكون ضمن إطار ديالكتيكي.

وهذا يعني أن المادّية والإلهية معاً قد اتّفقتا على تجاوز النطاق الحسّي الذي دعت تلك النزعات المادّية المتطرّفة إلى التقيّد به، وأصبح من المعقول أن تتّخذ المعرفة مرحلتين:

- مرحلة لتجميع معطيات الحسّ والتجربة.
- ومرحلة لتفسيرها نظرياً وعقلياً.

وإنما الخلاف بين المادّية والإلهية على نوع التفسير الذي تستنتجه

عقلياً في المرحلة الثانية من معطيات العلم المتنوّعة. فالمادّية تفترض تفسيراً ينفي وجود صانع حكيم، والإلهية ترى أن تفسير تلك المعطيات لا يمكن أن يكون مقنعاً ما لم يشتمل على الإقرار بوجود صانع حكيم.

وسنعرض فيما يلي نمطين من الاستدلال على وجود الصانع الحكيم سبحانه، يتمثّل في كلّ منهما معطيات الحسّ والتجربة من ناحية وتنظيمها عقلياً واستنتاج أن للكون صانعاً حكيماً من خلال ذلك.

- **النمط الأول:** نطلق عليه اسم الدليل الفلسفي.
- **النمط الثاني:** نطلق عليه اسم الدليل العلمي أو الاستقرائي.

وقبل أن ندخل في الحديث عنهما يجب أن نتساءل: ما هو الدليل الفلسفي؟ وما الفرق بينه وبين الدليل العلمي؟ وما هي أقسام الدليل؟

إن الدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

- الدليل الرياضي.
- الدليل العلمي.
- الدليل الفلسفي.

فالدليل الرياضي كما عرفنا هو الدليل الذي يُستعمل في مجال الرياضيات البحتة والمنطق الصوري الشكلي، ويقوم هذا الدليل دائماً على مبدأ أساسيّ وهو مبدأ عدم التناقض القائل إن «أ» هي «أ» ولا يمكن أن لا تكون «أ». فكلّ دليل يستند إلى هذا المبدأ وما يتفرّع عنه من نتائج فقط يُطلَق عليه اسم الدليل الرياضي، وهو يحظى بثقة من الجميع.

والدليل العلمي، هو الدليل الذي يُستعمل في مجال العلوم الطبيعية

ويعتمد على المعلومات التي يمكن إثباتها بالحسّ أو الاستقراء العلمي إضافة إلى مبادئ الدليل الرياضي.

والدليل الفلسفي، هو الدليل الذي يعتمد لإثبات واقع موضوعيّ في العالم الخارجي على معلومات عقلية. والمعلومات العقلية هي المعلومات التي لا تحتاج إلى إحساس وتجربة، إضافة إلى مبادئ الدليل الرياضي.

وهذا لا يعني بالضرورة أن الدليل الفلسفي لا يعتمد على معلومات حسّية واستقرائية، وإنما يعني أنه لا يُكتفى بها، بل يعتمد إلى جانب هذا أو بصورة مستقلّة عن ذلك على معلومات عقلية أخرى في إطار الاستدلال على القضية التي يريد إثباتها. فالدليل الفلسفي إذن يختلف عن الدليل العلمي في تعامله مع معلومات عقلية لا تدخل في نطاق مبادئ الدليل الرياضي.

وعلى أساس ما قدّمناه من مفهوم الدليل الفلسفي قد نواجه السؤال التالي: هل بالإمكان الاعتماد على المعلومات العقلية أي على الأفكار التي يوحي بها العقل بدون حاجة إلى إحساس وتجربة أو استقراء علميّ؟

والجواب على ذلك بالإيجاب؛ لما تقدّم سابقاً من أن هناك في معلوماتنا ما يحظى بثقة الجميع، كمبدأ عدم التناقض الذي تقوم عليه كلّ الرياضيات البحتة، وهو مبدأ يقوم إيماننا به على أساس عقليّ وليس على أساس الشواهد والتجارب في مجال الاستقراء.

والدليل على ذلك أن درجة اعتقادنا بهذا المبدأ لا تتأثّر بعدد التجارب والشواهد التي تتطابق معها. ولنأخذ تطبيقاً حسابياً واضحاً لهذا

المبدأ وهو التطبيق القائل ٢+٢=٤ فإن اعتقادنا بصحّة هذه المعادلة الحسابية البسيطة اعتقاد راسخ لا يزداد بملاحظة الشواهد، بل إننا لسنا مستعدّين للاستماع إلى أيّ شاهد عكسيّ، ولن نصدّق لو قيل لنا إن اثنين زائداً اثنين يساوي في حالة فريدة خمسة أو ثلاثة. وهذا يعني أن اعتقادنا بتلك الحقيقة ليس مرتبطاً بالإحساس والتجربة وإلا لتأثر بهما إيجاباً وسلباً.

فإذا كنّا نثق كلّ الثقة باعتقادنا بهذه الحقيقة على الرغم من عدم ارتباطه بالإحساس والتجربة، فمن الطبيعي أن نسلّم أن بالإمكان أن نثق أحياناً بالمعلومات العقلية التي يعتمد عليها الدليل الفلسفي. وبكلمة أخرى: إن رفض الدليل الفلسفي لمجرّد أنه يعتمد على معلومات عقلية لا ترتبط بالتجربة والاستقراء، يعني رفض الدليل الرياضي أيضاً لأنه يعتمد على مبدأ عدم التناقض الذي لا يرتبط اعتقادنا فيه بالتجربة والاستقراء.

الإيمان بالله في ضوء المذهب العقلي

عرفنا آنفاً أن الاتجاه المادّي والاتجاه العقلي وإن اتفقا على أن المعرفة تمرّ بمرحلتين هما: مرحلة لتجميع معطيات الحسّ والتجربة، ومرحلة لتفسيرها نظرياً وعقلياً، غير أنهما اختلفا على نوع التفسير الذي يستنتج عقلياً في المرحلة الثانية. وهنا نحاول الوقوف على نموذج من الدليل الفلسفي لإثبات الصانع وموقف الاتجاه المادّي منه.

الدليل الفلسفي

يعتمد هذا الدليل على القضايا الثلاث التالية:

أولاً: على البديهة القائلة: إن كلّ حادثة، لها سبب تستمدّ منه وجودها. وهذه قضية يدركها الإنسان بشعوره الفطري ويؤكّدها الاستقراء العلمي باستمرار.

ثانياً: على القضية القائلة: كلّما وجدت درجات متفاوتة من شيء ما بعضها أقوى وأكمل من بعض، فليس بالإمكان أن تكون الدرجة الأقلّ كمالاً والأدنى محتوىً هي السبب في وجود الدرجة الأعلى. فالحرارة لها درجات والمعرفة لها درجات والنور له درجات بعضها أشدّ وأكمل من بعض، فلا يمكن أن تنبثق درجة أعلى من الحرارة عن درجة أدنى منها، ولا يمكن أن يكتسب الإنسان معرفة كاملة باللغة الإنجليزية من شخص لا يعرف منها إلا قدراً محدوداً أو يجهلها تماماً، ولا يمكن لدرجة نور ضئيلة أن تحقّق درجة أكبر من النور، لأنّ كلّ درجة أعلى تمثّل زيادة نوعية وكيفية على الدرجة الأدنى منها، وهذه الزيادة النوعية لا يمكن أن يمنحها من لا يملكها، فأنت حينما تريد أن تموّل مشروعاً من مالك لا يمكنك أن تمدّه بدرجة أكبر من رصيدك الذي تملكه.

ثالثاً: إن المادّة في تطوّرها المستمرّ تتّخذ أشكالاً مختلفة في درجة تطوّرها ومدى التركيز فيها. فالجُزيء من الماء الذي لا حياة فيه ولا إحساس يمثّل شكلاً من أشكال الوجود للمادّة، ونطفة الحياة التي تساهم في تكوين النبات والحيوان «البروتوبلازم» تمثّل شكلاً أرفع لوجود المادّة، والأميبا التي تعتبر حيواناً مجهرياً ذا خليّة واحدة تمثّل

شكلاً من وجود المادّة أكثر تطوّراً، والإنسان هذا الكائن الحي الحسّاس المفكّر يعتبر الشكل الأعلى من أشكال الوجود في هذا الكون.

وحول هذه الأشكال المختلفة من الوجود يبرز السؤال التالي: هل الفارق بين هذه الأشكال مجرّد فارق كمّي في عدد الجزيئات والعناصر وفي العلاقات الميكانيكية بينها، أو هو فارق نوعيّ وكيفيّ يعبّر عن درجات متفاوتة من الوجود ومراحل من التطوّر والتكامل؟ وبكلمة أخرى هل الفارق بين التراب والإنسان الذي تكوّن منه عدديٌّ فقط، أو هو الفارق بين درجتين من الوجود ومرحلتين من التطوّر والتكامل، كالفارق بين الضوء الضعيف والضوء الشديد؟

وقد آمن الإنسان بفطرته منذ طرح على نفسه هذا السؤال بأنّ هذه الأشكال درجات من الوجود ومراحل من التكامل. فالحياة درجة أعلى من الوجود للمادّة، وهذه الدرجة نفسها ليست حدّية وإنما هي أيضاً درجات، وكلّما اكتسبت الحياة مضموناً جديداً عبّرت عن درجة أكبر، ومن هنا كانت حياة الكائن الحسّاس المفكّر أغنى وأكبر درجة من حياة النبات وهكذا.

غير أن الفكر المادّي قبل أكثر من قرن من الزمن خالف في ذلك إيماناً منه بوجهة النظر الميكانيكية في تفسير الكون القائلة بأنّ العالم الخارجي يتكوّن من جسيمات صغيرة متماثلة تؤثّر عليها قوى بسيطة متشابهة جاذبة وطاردة ضمن قوانين عامّة، أي أن عملها يقتصر على التأثير بتحريك بعضها للبعض من مكان إلى مكان، وبهذا الجذب والطرد تتجمّع أجزاء وتتفرّق أجزاء وتتنوّع أشكال المادّة.

وعلى هذا الأساس حصرت المادّية الميكانيكية التطوّر والحركة

بحركة الأجسام والجسيمات في الفضاء من مكان إلى مكان، وفسّرت أشكال المادّة المختلفة بأنها طرق شتّى لتجمّع تلك الجسيمات وتوزّعها دون أن يحدث من خلال تطوّر المادّة شيء جديد. فالمادّة لا تنمو في وجودها ولا تترقّى في تطوّرها وإنما تتجمّع وتتوزّع بطرق مختلفة كالعجينة في يدك حين تشكّلها بأشكال مختلفة وتظلّ دائماً هي العجينة نفسها دون جديد.

هذه الفرضية أوحى بها تطوّر علم الميكانيك الذي كان أول العلوم الطبيعية تحرراً وانطلاقاً في أساليب البحث العلمي، وشجّع عليها ما أحرزه هذا العلم من نجاح في اكتشاف قوانين الحركة الميكانيكية وتفسير الحركات المألوفة للأجسام الاعتيادية على أساسها بما فيها حركات الكواكب في الفضاء.

ولكنّ استمرار تطوّر العلم وامتداد اساليب البحث العلمي إلى مجالات متنوّعة أخرى أثبت بطلان تلك الفرضية وعجزها من ناحية عن تفسير كلّ الحركات المكانية تفسيراً ميكانيكياً، وقصورها من ناحية أخرى عن استيعاب كلّ أشكال المادّة ضمن الحركة الميكانيكية للأجسام والجسيمات من مكان إلى مكان. وأكّد العلم ما أدركه الإنسان بفطرته من أن تنوّع أشكال المادّة لا يعود إلى مجرّد نقلة مكانية من مكان إلى مكان، بل إلى ألوان من التطوّر النوعيّ والكيفيّ. وثبت من خلال التجارب العلمية أن أيّ تركيب عدديّ للجسيمات لا يمثّل حياة أو إحساساً أو فكراً، وهذا يجعلنا أمام تصوّر يختلف كلّ الاختلاف عن التصوّر الذي تقدّمه المادّية الميكانيكية، إذ نواجه في الحياة والإحساس والفكر عملية نموّ حقيقية في المادّة وتطوّراً نوعياً في درجات وجودها

سواء كان محتوى هذا التطوّر النوعي شيئاً مادّياً من درجة أعلى أو شيئاً لا مادّياً.

هذه هي القضايا الثلاث:

- كلّ حادثة لها سبب.
- الأدنى لا يكون سبباً لما هو أعلى منه درجة.
- اختلاف درجات الوجود في هذا الكون وتنوّع أشكاله كيفياً.

وفي ضوء هذه القضايا الثلاث نعرف أنا نواجه في الأشكال النوعية المتطوّرة نموّاً حقّاً أي تكاملاً في وجود المادّة وزيادة نوعية فيه، فمن حقّنا أن نتساءل من أين جاءت هذه الزيادة؟ وكيف ظهرت هذه الإضافة الجديدة مع أن لكلّ حادثة سبباً كما تقدّم؟ وتوجد بهذا الصدد إجابتان.

الإجابة الأولى: إنها جاءت من المادّة نفسها. فالمادّة التي لا حياة فيها ولا إحساس ولا فكر، أبدعت من خلال تطوّرها الحياةَ والإحساس والفكر، أي إن الشكل الأدنى من وجود المادّة كان هو السبب في وجود الشكل الأعلى درجة والأغنى محتوىً.

وهذه الإجابة تتعارض مع القضية الثانية المتقدّمة التي تقرّر أن الشكل الأدنى درجة لا يمكن أن يكون سبباً لما هو أكبر منه درجةً وأغنى منه محتوىً من أشكال الوجود. فافتراض أن المادّة الميّتة التي لا تنبض بالحياة تمنح لنفسها أو لمادّة أخرى الحياة والإحساس والتفكير يشابه افتراض أن الإنسان الذي يجهل اللغة الإنجليزية يمارس تدريسها، وأن درجة الضوء الباهت بإمكانها أن تعطينا ضوءاً أكبر درجة كضوء الشمس، وأن الفقير الذي لا يملك رصيداً يموّن المشاريع الرأسمالية.

الإجابة الثانية: إن هذه الزيادة التي تعبّر عنها المادّة من خلال تطوّرها جاءت من مصدر يتمتّع بكلّ ما تحتويه تلك الزيادة الجديدة من حياة وإحساس وفكر وهو الله ربّ العالمين سبحانه وتعالى، وليس نموّ المادّة إلا تنمية وتربية يمارسها رب العالمين بحكمته وتدبيره وربوبيته: ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِين. ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِين. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أنْشَأناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللَّهُ أحْسَنُ الْخالِقينَ﴾ (المؤمنون:١٢ ـ ١٤).

هذه هي الإجابة الوحيدة التي تنسجم مع القضايا الثلاث المتقدّمة وتستطيع أن تعطي تفسيراً معقولاً لعملية النموّ والتكامل في أشكال الوجود على ساحة هذا الكون الرحيب. وإلى هذا الدليل يشير القرآن الكريم في عدد من آياته التي يخاطب بها فطرة الإنسان السليمة وعقله السوي. ﴿أفَرَأيْتُمْ ما تُمْنُونَ. أأنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨ – ٥٩)، ﴿أفَرَأيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ. أأنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٣ ـ ٦٤)، ﴿أفَرَأيْتُمُ النَّارَ الَّتي تُورُونَ. أأنْتُمْ أنْشَأتُمْ شَجَرَتَها أمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾ (الواقعة: ٧١ ـ ٧٢)، ﴿وَمِنْ آياتِهِ أنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إذا أنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ (الروم: ٢٠). صدق الله العليّ العظيم

موقف المادّية من هذا الدليل

نشير الآن إلى موقف المادّية من هذا الدليل. إن المادّية الميكانيكية غير مُحرجة في مواجهة هذا الدليل لأنها كما عرفنا تفسّر الحياة والإحساس والفكر بأنّها أشكال من التجميع والتوزيع للأجسام والجسيمات لا أكثر، فلا يحدث من خلالها شيء جديد سوى حركة الأجزاء وفقاً لقوى ميكانيكية.

وأما المادّية الحديثة فهي – لإيمانها بالتطوّر النوعي والكيفي للمـادّة من خلال هذه الأشكال – تواجـه إحراجـاً فـي هـذا الـدليل، غيـر أنهـا اختارت أسلوباً آخر في تفسير هذا التطوّر الكيفي، توفّق فيه بين القـضية الثانيـة المتقدّمـة ورغبتهـا فـي الاكتفـاء بالمـادّة وحـدها كتفـسير لكـلّ تطوّراتها. وهذا الأسلوب هو أن المادّة هـي مـصدر العطـاء وهـي التـي تمـوّن عمليـة التطـوّر الكيفـي، ولكـن لا كمـا يمـوّن الفقيـر المـشاريع الرأسمالية لكي يتعارض مع القضية الثانية المتقدّمة، بل إن ذلك يتمّ على أساس أن كلّ أشكال التطوّر ومحتوياته موجودة في المادّة منـذ البـدء، فالدجاجة موجودة في البيضة والغاز موجود في الماء و هكذا.

أما كيف تكون المادّة في وقت واحد بيضة ودجاجة أو ماء وغـازاً؟ فتجيب المادّية الجدلية على ذلك بأنّ هذا تناقض، والتناقض هـو قـانون الطبيعة العامّ، فكلّ شيء يحتوي على نقيضه (أي ضدّه) في أحشائه وهو في صراع مستمرّ مع هذا النقيض، وبهـذا الـصراع بـين النقيـضين ينمـو النقيض الداخلي حتى يبرز ويحقّق تحوّلاً في المادّة، كالبيضة تنفجر فـي لحظة معيّنة ويبرز فرخ الدجاجة من داخلها، وعن هذا الطريـق تتكامـل المادّة باستمرار لأنّ النقيض الذي يبرز من خلال الصراع يمثّل المستقبل، أي خطوة إلى الأمام.

مناقشة الموقف

ونلاحظ على ذلك ما يلي: ماذا تقصد المادّية الحديثة بالـضبط مـن أن الشيء يحتوي على نقيضه أو ضدّه؟ وعلى التحديد أيّ المعاني التالية هو المقصود؟

الاحتمال الأول: أن يراد بذلك أن البيضة وفرخ الدجاجة نقيضان أو ضدّان، وأن البيضة تصنع الفرخ وتسبغ عليه صفات الحياة. أي أن الميت يلد الحيّ ويصنع الحياة، وهذا تماماً كالفقير الذي يموّن المشاريع الرأسمالية يتعارض مع البديهية المتقدّمة.

الاحتمال الثاني: أن يراد بذلك أن البيضة لا تصنع الفرخ بل تبرزه بعد أن كان كامناً فيها لأنّ كلّ شيء يكمن فيه نقيضه، فالبيضة حينما كانت بيضةً هي في الوقت نفسه فرخ دجاجة، كالصورة التي تبدو من جانب بشكل ومن جانب آخر بشكل مختلف.

ومن الواضح أن البيضة إذا كانت في الوقت نفسه فرخ دجاجة فلا توجد هناك أيّ عملية نموّ أو تكامل عندما تصبح البيضة دجاجة، لأنّ كلّ ما وجد الآن كان موجوداً منذ البدء تماماً كالشخص يُخرج نقوده من جيبه فلا يزداد بذلك ثراءً، لأنّ كلّ ما بيده الآن من نقود كان في جيبه، فلكي تكون هناك عملية نموّ وتكامل ويحدث شيء جديد حقاً من خلال تحوّل البيضة إلى دجاجة لابدَّ أن نقول بأنّ البيضة لم تكن دجاجة أو فرخاً، بل كانت مشروع دجاجة أي شيئاً صالحاً لأن يصبح دجاجة، وبهذا تتميّز عن الحجر. فقطعة الحجر لا يمكن أن تكون دجاجة، وأما البيضة فبالإمكان أن تكون دجاجة ضمن شروط وظروف معينة، ومجرّد أن الشيء ممكن لا يعني وقوعه، فإذا أصبحت البيضة دجاجة حقاً فلا يكفي مجرّد الإمكان تفسيراً لذلك.

ومن ناحية أخرى إذا كانت أشكال المادّة ناتجة عن تناقضاتها الداخلية فيجب أن تفسّر تنوّع هذه الأشكال على أساس تنوّع تلك التناقضات الداخلية، فالبيضة لها تناقضاتها الخاصّة التي تختلف عن

تناقضات الماء، ولهذا تتمخّض تلك التناقضات عن دجاجة وهذه عن غاز، وهذا افتراض يبدو ميسوراً عندما نتحدّث عن مرحلة متأخّرة من مراحل تنوّع أشكال المادّة، ففي المرحلة التي نواجه فيها بيضةً وماءً يمكننا بسهولة أن نفترض الاختلاف بينهما في تناقضاتهما الداخلية.

ولكن ماذا نقول عن تنوّع أشكال المادّة على مستوى الجسيمات التي تشكّل الوحدات الأساسية في الكون من بروتونات ونترونات وإلكترونات وبروتونات مضادّة وإلكترونات مضادّة وفوتونات؟ فهل اتخذ كلّ جسيم شكلاً خاصّاً من هذه الأشكال على أساس تناقضاته الداخلية، فكان البروتون موجوداً في أحشاء مادّته ثم برز من خلال الحركة والصراع كالدجاجة مع البيضة؟

إذا كنّا نفترض ذلك فكيف نبرّر تنوّع الأشكال التي اتّخذتها تلك الجسيمات؟ مع أن هذا يفترض بمنطق التناقض الداخلي أن تكون تلك الجسيمات متنوّعة مختلفة في تناقضاتها الداخلية أي أنها مختلفة في كيانها الداخلي، ونحن نعلم أن العلم الحديث يتّجه إلى الاعتقاد بوحدة كيان المادّة وأن المحتوى الداخلي للمادّة واحد، وليست الأشكال التي تتخذها إلا حالات متبادلة على محتوى واحد ثابت. ولهذا كان بالإمكان أن يتحوّل البروتون إلى نترون وبالعكس، أي أن يتغيّر شكل الجُسَيم فضلاً عن الذرّة أو الجُزيء مع وحدة المحتوى وثباته، وهذا يعني أن المحتوى واحد في الجميع وإن اختلفت الأشكال، فكيف يمكن أن نفترض أن هذه الأشكال نتجت عن تناقضات داخلية مختلفة؟

إن مثال البيضة والدجاجة نافع لتوضيح هذا الموقف فإنه لكي تتنوّع الأشكال التي تتخذها بيضات عديدة من خلال تناقضاتها الداخلية

المفترضة لابدَّ أن تكون متغايرة في تركيبها الداخلي، فبيضة الدجاجة وبيضة الطير تنتجان شكلين متغايرين وهما الدجاجة والطير، وأما إذا كانت البيضتان من نوع واحد كبيضتي دجاجة فلا يمكن أن نفترض أن تناقضاتهما الداخلية تؤدّي إلى شكلين مختلفين.

وهكذا نلاحظ أن تفسير المادّية الحديثة لأشكال المادّة على أساس تناقضاتها الداخلية واتجاه العلم الحديث إلى التأكيد على وحدة المحتوى الداخلي للمادّة يسيران في خطّين متغايرين.

الاحتمال الثالث: أن يراد أن البيضة نفسها تعبّر عن ضدّين أو نقيضين مستقلّين لكلّ منهما وجوده الخاصّ، أحدهما يتمثّل في النطفة التي سببها في داخل البيضة اللقاح، والآخر سائر ما تحتويه البيضة من موادّ، وهذان الضدّان وحّدتهما معركة في داخل قشر البيضة، ومن خلال هذا الصراع برز أحد الضدّين وانتصرت النطفة فتحوّلت البيضة إلى دجاجة. وهذا النوع من الصراع بين الأضداد شيء مألوف في حياة الناس وقديم في تصوّراتهم الاعتيادية فضلاً عن تصوّراتهم الفلسفية.

ولكن لماذا نسمّي هذا التفاعل بين النطفة والمواد الطبيعية المكوّنة للبيضة تناقضاً؟ لماذا نسمّي هذا التفاعل بين البذرة والتربة والهواء تناقضاً؟ لماذا نسمّي التفاعل بين الجنين في رحم أمه وما يستمدّه من غذاء تناقضاً؟ إنها مجرّد تسمية وليست بأفضل من أن يقال إن أحدهما يندمج في الآخر أو يتوحّد فيه.

هَبْ أنا سمّينا ذلك تناقضاً فلن تحلّ المشكلة بذلك ما دمنا نسلّم بأنّ هذا التفاعل الخاصّ بين الضدّين يؤدّي إلى نتيجة أكبر، إلى عملية نموّ إلى شيء جديد يزيد على المجموع العدديّ لهما، فمن أين جاءت

هذه الزيادة؟ هل جاءت من الضدّين المتصارعين الفاقدين معاً لها، مع أن فاقد الشيء لا يعطيه؛ بحكم القضية الثانية من القضايا الثلاث المتقدّمة؟

وهل نعرف من الطبيعة مثالاً يكون فيه التضادّ والصراع بين الأضداد عامل تنمية حقّاً؟ وكيف يساهم الضدّ في تنمية ضدّه عن طريق الصراع معه، مع أن هذا الصراع يعني درجة من المقاومة والرفض، وكلّ مقاومة تنقص من طاقة الطرف الآخر على التحرّك والنموّ بدلاً من أن تساعده على ذلك؟ وكلّنا نعرف أن السبّاح إذا تعرّض في سباحته لأمواجٍ مضادّة من الماء فإن هذا سوف يعيقه عن التحرّك إلى درجة كبيرة بدلاً عن أن يكون سبباً في التحرّك. وإذا كان الصراع بين الأضداد ـ بأيّ معنىً كان ـ هو الأساس في تنمية البيضة وتطويرها إلى دجاجة، فأين التنمية التي يؤدّيها الصراع بين الأضداد في تحوّل الماء إلى غاز ثم رجوعه ماءً مرّة أخرى؟

والطبيعة تكشف لنا باستمرار أضداداً يؤدّي التحامها أو اللقاء بينها إلى دمارها معاً، بدلاً عن التطوّر والتكامل. فالبروتون الموجب الذي يشكّل الحجر الاساس في نواة الذرّة ويحمل شحنة موجبة، له بروتون مضادّ سالب، والإلكترون السالب الذي يتحرّك في مدار الذرّة له الكترون مضادّ موجب، وإذا حدث أن التقى أحد هذين الضدّين بضدّه تحدث عمليات إفناء ذرّية تختفي معها معالم المادّة من الوجود بينما تنطلق طاقات وتنتشر في الفضاء.

نخلص من ذلك كلّه إلى أن حركة المادّة بدون تموين وإمداد من خارج لا يمكن أن تحدث تنمية حقيقية وتطوّراً إلى شكل أعلى ودرجة

أكثر تركيزاً، فلابدّ لكي تنمو المادّة وترتفع إلى مستويات عُليا كالحياة والإحساس والتفكير، من ربّ يتمتّع بتلك الخصائص ليستطيع أن يمنحها للمادّة، وليس دور المادّة في عمليات النموّ هذه إلا دور الصلاحية والتهيّؤ والإمكان، دور الطفل الصالح والمتهيّئ لتقبّل الدرس من مربّيه، فتبارك الله رب العالمين.

الإيمان بالله في ضوء المذهب الذاتي

عرفنا سابقاً أن الدليل العلمي لإثبات الصانع تعالى يتّخذ منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات. وهذا المنهج له صيغ معقّدة وبدرجة عالية من الدقّة، وتقييمه الشامل يتمّ من خلال دراسة تحليلية كاملة للأسس المنطقية للاستقراء ونظرية الاحتمال، وهذا ما حاولنا التوفّر عليه في هذه الدراسة. لكن لكي يؤخذ هذا الاستدلال لإثبات الصانع الحكيم طابعاً عمومياً ويمكن الاستفادة منه بنحو أوسع، نحرص هنا على تفادي تلك الصعوبات والابتعاد عن أيّ صيغ معقّدة أو تحليل عسير الفهم.

ولهذا سنقوم فيما يلي بأمرين:

- تحديد المنهج الذي سنتّبعه في الاستدلال وتوضيح خطواته بصورة مبسّطة وموجزة.

- تقييم هذا المنهج وتحديد مدى إمكان الوثوق به، لا عن طريق تحليله منطقياً واكتشاف الأسس المنطقية والرياضية التي يقوم عليها، بل

نقيّمه في ضوء تطبيقاته الأخرى العملية المعترف بها عموماً لكلّ إنسان سويّ.

فنوضّح أنّ المنهج الذي يعتمده الدليل على وجود الصانع الحكيم هو نفس المنهج الذي نعتمده في استدلالاتنا التي نثق بها كلّ الثقة في حياتنا اليومية الاعتيادية أو في البحوث العلمية التجريبية على السواء. إن ما يأتي سيوضّح بدرجة كافية أن منهج الاستدلال على وجود الصانع الحكيم هو المنهج الذي نستخدمه عادة لإثبات حقائق الحياة اليومية والحقائق العلمية، فما دمنا نثق به لإثبات هذه الحقائق فمن الضروريّ أن نثق به بصورة مماثلة لإثبات الصانع الحكيم الذي هو أساس تلك الحقائق جميعاً.

فأنت في حياتك الاعتيادية حين تتسلّم رسالة بالبريد فتتعرّف بمجرّد قراءتها على أنها من أخيك، وحين تجد أن طبيباً نجح في علاج حالات مرضية كثيرة فتثق به وتتعرّف على أنه طبيب حاذق، وحين تستعمل إبرة «بنسلين» في عشر حالات مرضية وتصابُ فورَ استعمالها في كلّ مرّة بأعراض معيّنة متشابهة فتستنتج من ذلك أن في جسمك حسّاسية خاصّة تجاه مادّة «البنسلين».. أنت في كلّ هذه الاستدلالات وأشباهها تستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات.

والعالِم الطبيعي في بحثه العلمي حينما لاحظ خصائص معيّنة في المجموعة الشمسية فتعرّف في ضوئها على أنها كانت أجزاء من الشمس وانفصلت عنها، وحينما استدلّ على وجود نبتون أحد أعضاء هذه المجموعة واستخلص ذلك من ضبط مسارات حركات الكواكب

قبل أن يكتشف نبتون بالحس، وحينما استدلّ في ضوء ظواهر معيّنة على وجود الإلكترون قبل التوصّل إلى المجهر الذرّي، إن العالِم الطبيعي في كلّ هذه الحالات ونظائرها يستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات.

وهذا المنهج نفسه هو منهج الدليل الذي نجده فيما يأتي لإثبات الصانع الحكيم وهذا ما سنراه بكلّ وضوح عند استعراض ذلك الدليل.

تحديد المنهج وخطواته

إن منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات يمكن تلخيصه إذا توخّينا البساطة والوضوح في الخطوات الخمس التالية:

أولاً: نواجه في مجال الحسّ والتجربة ظواهر عديدة.

ثانياً: ننتقل بعد ملاحظتها وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها، والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضية صالحة لتفسير تلك الظواهر وتبريرها جميعاً، ونقصد بكونها صالحة لتفسير تلك الظواهر أنها إذا كانت ثابتة في الواقع فهي تستبطن أو تتناسب مع وجود جميع تلك الظواهر التي هي موجودة فعلاً.

ثالثاً: نلاحظ أن هذه الفرضية إذا لم تكن صحيحة وثابتة في الواقع ففرصة وجود تلك الظواهر كلّها مجتمعة ضئيلة جداً، بمعنى أنه على افتراض عدم صحّة الفرضية تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقلّ ضئيلة جداً كواحد في المئة أو واحد في الألف وهكذا.

رابعاً: نستخلص من ذلك أن الفرضية صادقة ويكون دليلنا على

صدقها وجود تلك الظواهر التي أحسسنا بوجودها في الخطوة الأولى.

خامساً: إن درجة إثبات تلك الظواهر للفرضية المطروحة في الخطوة الثانية تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقلّ على افتراض كذب الفرضية. فكلّما كانت هذه النسبة أقلّ كانت درجة الإثبات أكبر حتى تبلغ في حالات اعتيادية كثيرة إلى درجة اليقين الكامل بصحّة الفرضية وفقاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي.

وقد عرفنا سابقاً بعض المقاييس والضوابط الدقيقة لقيمة الاحتمال التي تقوم على أساس نظرية الاحتمال، وفي الحالات الاعتيادية يطبّق الإنسان بصورة فطرية تلك المقاييس والضوابط تطبيقاً قريباً من الصواب بدرجة كبيرة. وتيسيراً للفهم سنكتفي هنا بالاعتماد على التقييم الفطري لقيمة الاحتمال.

هذه هي الخطوات التي نتّبعها عادة في كلّ استدلال استقرائيّ يقوم على أساس حساب الاحتمال، سواء في مجال الحياة الاعتيادية أو على صعيد البحث العلمي أو في مجال الاستدلال المقبل على الصانع الحكيم سبحانه وتعالى.

تقييم المنهج

ولنقيّم هذا المنهج من خلال التطبيقات والأمثلة كما وعدنا سابقاً، وسنبدأ بالأمثلة من الحياة الاعتيادية أولاً. قلنا آنفاً إنك حين تتسلّم رسالة بالبريد وتقرأها فتتعرف على أنها من أخيك لا من شخص آخر ممّن يرغب في مواصلتك ومراسلتك، تمارس بذلك استدلالاً استقرائياً قائماً

على حساب الاحتمال. ومهما كانت هذه القضية (وهـي أن الرسـالة مـن قبل أخيك) واضحة في نظرك فهي في الحقيقة قـضية اسـتنتجتها بـدليل استقرائيّ وفقاً للمنهج المتقدّم.

فالخطوة الأولى تواجه فيها ظواهر عديدة من قبيل أن الرسالة تحمل اسماً يتطابق مع اسم أخيك تماماً، وقد كُتبت فيها الحروف جميعاً بنفس الطريقة التي يكتب بها أخوك الألف والباء والجيم والدال والراء إلى آخر الحروف، وقد نُسّقت الكلمات والفوارق بينها بنفس الطريقة التي اعتادها أخوك، وأسلوب التعبير ودرجة متانته وما يشتمل عليه من نقاط قـوّة أو ضعف يتماثل مع ما تألفه من أساليب التعبير لدى أخيك، وطريقة الإملاء وبعض الأخطاء الإملائية الموجودة في الرسالة هي نفس الطريقة ونفـس الأخطاء التي اعتادها أخوك في كتابته، والمعلومات التـي تتحـدّث عنهـا الرسالة هي معلومات يعرفها أخوك عادة، والرسالة تطلـب منـك أشـياء وتعلن عن آراء تتوافق تماماً مع حاجات أخيك وآرائه التي تعرفها عنـه. هذه هي الظواهر.

وفي الخطوة الثانية تتساءل هل الرسالة قد أرسلها أخي إليّ حقّـاً أمٍ هي من شخص آخر يحمل الاسم نفسه؟ وهنـا تجـد أن لـديك فرضـية صالحة لتفسير وتبرير كلّ تلك الظواهر وهي أن تكون هذه الرسـالة مـن أخيك حقّاً، فإذا كانت مـن أخيـك فمـن الطبيعـي أن تتـوافر كـلّ تلـك المعطيات التي لاحظتها في المرحلة الأولى.

وفي الخطوة الثالثة تطرح على نفسك السؤال التالي: إذا لم تكن هذه الرسالة من أخي بل كانت من شخص آخر، فمـا هـي فرصـة أن تتـوافر فيها كلّ تلك المعطيات والخصائص التي لاحظتها فـي الخطـوة الأولـى؟

إن هذه الفرصة بحاجة إلى مجموعة كبيرة من الافتراضات، لأننا لكي نحصل على كلّ تلك المعطيات والخصائص في هذه الحالة يجب أن نفترض أن شخصاً آخر يحمل نفس الاسم ويشابه أخاك تماماً في طريقة رسم كلّ الحروف من الألف والباء والجيم والدال وغيرها وتنسيق الكلمات ويشابهه أيضاً في أسلوب التعبير وفي مستوى الثقافة اللغوية والإملائية، وفي عدد من المعلومات والحاجات وفي كثير من الظروف والملابسات، وهذه مجموعة من الصدف يعتبر احتمال وجودها جميعاً ضئيلاً جداً، وكلّما ازداد عدد هذه الصدف التي لابدَّ من افتراضها تضاءل الاحتمال أكثر فأكثر.

والأسس المنطقية للاستقراء تُعلّمنا كيف نقيس الاحتمال؟ وتفسّر لنا كيف يتضاءل هذا الاحتمال؟ ولماذا يتضاءل تبعاً لازدياد عدد الصدف التي يفترضها؟ ولكن ليس من الضروريّ أن ندخل في تفاصيل ذلك، لأنّ ضآلة الاحتمال لا تتوقف على فهم تلك التفاصيل كما لا يتوقّف سقوط الإنسان من أعلى إلى الأرض على فهمه لقوّة الجذب واطّلاعه على المعادلة العلمية لقانون الجاذبية. فلست بحاجة إلى شيء لكي تحسّ بأنّ احتمال أن يوجد شخص يشابه أخاك في كلّ تلك الظروف والحالات بعيد جداً، وليس البنك بحاجة إلى استيعاب الأسس المنطقية للاستقراء لكي يعرف أن درجة احتمال أن يسحب كلّ زبائنه ودائعهم في وقت واحد ضئيل جدّاً، بينما احتمال أن يسحب واحد أو اثنان ليس كذلك.

وفي الخطوة الرابعة تقول: مادام توافر كلّ هذه الظواهر في الرسالة أمراً غير محتمل إلا بدرجة ضئيلة جداً على افتراض أن الرسالة ليست

من أخيك، فمن المرجّح بدرجة كبيرة بحكم توافر هذه الظواهر فعلاً أن تكون الرسالة من أخيك.

وفي الخطوة الخامسة تربط بين الترجيح الذي قرّرته في الخطوة الرابعة ومؤدّاه أن الرسالة قد أرسلت من أخيك وبين ضآلة الاحتمال التي قرّرتها في الخطوة الثالثة، وهي ضآلة احتمال أن تتوافر كلّ تلك الظواهر في الرسالة بدون أن تكون من أخيك. ويعني الربط بين هاتين الخطوتين أن درجة ذلك الترجيح تتناسب عكسياً مع ضآلة هذا الاحتمال، فكلّما كان هذا الاحتمال أقلّ درجة كان ذلك الترجيح أكبر قيمة وأقوى إقناعاً. وإذا لم تكن هناك قرائن عكسية تنفي أن تكون الرسالة من أخيك فسوف تنتهي من هذه الخطوات الخمس إلى القناعة الكاملة بأنّ الرسالة من أخيك.

ولنأخذ مثالاً آخر للمنهج من طرائق العلماء في الاستدلال على النظرية العلمية وإثباتها. وليكن هذا المثال نظرية نشوء الكواكب السيارة ونصّها: أن الكواكب السيارة التسعة أصلها من الشمس حيث انفصلت عنها كقطع ملتهبة قبل ملايين السنين، والعلماء يتّفقون على العموم في أصل النظرية ويختلفون في سبب انفصال تلك القطع عن الشمس. والاستدلال على أصل النظرية التي يتّفقون عليها يتمّ ضمن الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: لاحظ فيها العلماء عدة ظواهر أدركوها بوسائل الحسّ والتجربة.

منها: إن حركة الأرض حول الشمس منسجمة مع حركة الشمس حول نفسها كلّ منها من غربٍ لشرق.

ومنها: إن دوران الأرض حول نفسها متوافق مع دوران الشمس حول نفسها أي من غرب لشرق.

ومنها: إن الأرض تدور حول الشمس في مدار يوازي خطّ استواء الشمس بحيث تكون الشمس كقطب والأرض نقطةً واقعةً على الرحى.

ومنها: إن نفس العناصر التي تتألف منها الأرض موجودة في الشمس تقريباً.

ومنها: إن هناك توافقاً بين نسب العناصر من ناحية الكم بين الشمس والأرض، فالهيدروجين مثلاً هو العنصر السائد فيهما معاً.

ومنها: إن هناك انسجاماً بين سرعة دوران الأرض حول الشمس و حول نفسها و بين سرعة دوران الشمس حول نفسها.

و منها: إن هناك انسجاماً بين عمري الأرض والشمس حسب تقدير العلم لعمر كلّ منها.

ومنها: إن باطن الأرض ساخن، وهذا يثبت أن الأرض في بداية نشوئها كانت حارّة جداً.

هذه بعض الظواهر التي لاحظها العلماء في الخطوة الأولى بوسائل الحسّ والتجربة.

الخطوة الثانية: وجد العلماء أن هناك فرضية يمكن أن تفسَّر بها كلّ تلك الظواهر التي لوحظت في الخطوة الأولى، بمعنى أنها إذا كانت ثابتة في الواقع فهي تستبطن هذه الظواهر جميعاً و تبرّرها، وهذه الفرضية هي أن الأرض كانت جزءاً من الشمس و انفصلت عنها لسبب من الأسباب، فإنه على هذا التقدير يتاح لنا أن نفسّر كلّ تلك الظواهر

المتقدّمة.

أما الظاهرة الأولى وهي أن حركة الأرض حول الشمس منسجمة مع حركة الشمس حول نفسها، لأنّ كلاً منهما من غرب لشرق، فلأن سبب هذا التوافق في الحركة يصبح واضحاً على تقدير صحّة تلك الفرضية، لأنّ أيّ جسم يدور إذا انفصلت منه قطعة وبقيت منشدّة إليه بخيط أو غيره فإنها تدور بنفس اتجاه الأصل بمقتضى قانون الاستمرارية.

وأما الظاهرة الثانية وهي أن دوران الأرض حول نفسها متوافق مع دوران الشمس حول نفسها أي من غرب لشرق، فالفرضية المذكورة تكفي لتفسيرها أيضاً لأنّ الجسم المنفصل من جسم يدور من غرب لشرق يأخذ نفس حركته بمقتضى قانون الاستمرارية. وكذلك الأمر في الظاهرة الثالثة أيضاً.

وأما الظاهرة الرابعة والخامسة اللتان تعبّران عن توافق الأرض والشمس في العناصر وفي نسبها، فهما مفهومتان بوضوح على أساس أن الأرض جزء من الشمس لأنّ عناصر الجزء نفس عناصر الكلّ.

وأما الظاهرة السادسة وهي الانسجام بين سرعة دوران الأرض حول الشمس وحول نفسها وبين سرعة دوران الشمس حول نفسها، فقد عرفنا أن فرضية انفصال الأرض من الشمس تعني أن حركتي الأرض ناشئتان من حركة الشمس، وهذا يفسّر لنا الانسجام المذكور ويحدّد سببه.

وأما الظاهرة السابعة وهي الانسجام بين عمرَي الأرض والشمس، فمن الواضح تفسيرها على أساس نظرية الانفصال، وكذلك الأمر في الظاهرة الثامنة التي يبدو منها أن الأرض في بداية نشوئها كانت حارّة

جداً فإن فرضية انفصالها عن الشمس تستبطن ذلك.

الخطوة الثالثة: يلاحظ أنه على افتراض أن نظرية انفصال الأرض عن الشمس ليست صحيحة، فمن البعيد أن تتوافر كلّ تلك الظواهر وتتجمّع لأنها تكون مجموعة من الصدف التي ليس بينها ترابط مفهوم، فاحتمال تواجدها جميعاً على تقدير عدم صحّة النظرية المذكورة ضئيل جداً، لأنّ هذا الاحتمال يتطلّب منّا مجموعة كبيرة من الافتراضات لكي نفسّر تلك الظواهر جميعاً.

فبالنسبة إلى انسجام حركة الأرض حول الشمس مع حركة الشمس حول نفسها في أنها من غرب لشرق لابدَّ أن نفترض أن الأرض كانت جرماً بعيداً عن الشمس، سواء خلقت وحدها أو كانت جزءاً من شمس أخرى انفصلت عنها ثم اقتربت من الشمس. ونفترض أيضاً أن الأرض المنطلقة حينما دخلت في مدارها حول الشمس دخلت في نقطة تقع في غرب الشمس، فتدور حينئذ من غرب لشرق أي مع اتجاه حركة الشمس حول نفسها، إذ لو كانت قد دخلت في مدار الشمس في نقطة تقع في شرق الشمس لكانت تدور من شرق لغرب.

وبالنسبة إلى التوافق بين حركة الأرض حول نفسها ودوران الشمس حول نفسها في الاتجاه من غرب لشرق نفترض مثلاً أن الشمس الأخرى التي انفصلت عنها الأرض افتراضاً كانت تدور من غرب لشرق.

وبالنسبة إلى دوران الأرض حول الشمس في مدار يوازي خطّ استواء الشمس نفترض مثلاً أن الشمس الأخرى التي انفصلت عنها الأرض كانت واقعة في نقطة عمودية على خطّ الاستواء للشمس.

وبالنسبة إلى توافق الأرض والشمس في العناصر وفي نسبها لابدَّ أن نفترض أن الأرض أو الشمس الأخرى التي انفصلت عنها الأرض كانت تشتمل على نفس عناصر هذه الشمس وبنسب متشابهة.

وبالنسبة إلى الانسجام بين سرعة دوران الأرض حول الشمس وحول نفسها وبين سرعة دوران الشمس حول نفسها نفترض مثلاً أن الشمس الأخرى التي انفصلت عنها الأرض انفجرت بنحوٍ أعطت للأرض المنفصلة نفس السرعة التي تتناسب مع حركة شمسنا.

وبالنسبة إلى الانسجام بين عمرَي الأرض والشمس وحرارة الأرض في بداية نشوئها نفترض مثلاً أن الأرض كانت قد انفصلت عن شمس أخرى لها نفس عمر شمسنا وأنها انفصلت على نحوٍ أدّى إلى حرارتها بدرجة كبيرة جداً.

وهكذا نلاحظ أن توافر جميع تلك الظواهر على تقدير عدم صحّة فرضية الانفصال يحتاج إلى افتراض مجموعة من الصدف التي يعتبر احتمال وجودها جميعاً ضئيلاً جداً، بينما فرضية الانفصال وحدها كافية لتفسير كلّ تلك الظواهر والربط بينها.

وفي **الخطوة الرابعة** نقول: مادام وجود كلّ هذه الظواهر الملحوظة في الأرض أمراً غير محتمل إلا بدرجة ضئيلة جداً على افتراض أن الأرض ليست منفصلة عن هذه الشمس، فمن المرجّح بدرجة كبيرة بحكم وجود هذه الظواهر فعلاً أن تكون الأرض منفصلة عن الشمس.

وفي **الخطوة الخامسة** نربط بين ترجيح فرضية انفصال الأرض عن هذه الشمس كما تقرر في الخطوة الرابعة وبين ضآلة احتمال أن

تتوافر كلّ تلك الظواهر في الأرض بدون أن تكـون منفـصلة عـن هـذه الشمس كما تقرر في الخطوة الثالثة، ويعني الربط بين هـاتين الخطـوتين أنه كلّما كانت ضآلة الاحتمال الموضّحة فـي الخطـوة الثالثـة أشـدّ كـان الترجيح الموضّح في الخطوة الرابعة أكبر. وعلـى هـذا الأسـاس نـستدلّ على نظرية انفصال الأرض والشمس، وبهذا المنهج حصل العلمـاء علـى قناعة كاملة بذلك.

الاعتقاد بعقل الآخرين

وبهذا يتّضح منشأ الاعتقاد بأنّ للناس الآخـرين الـذين نعاشـرهم أو نطّلع على إنتاج متّسق ومفهوم لهم، عقلاً وتفكيراً. فـإذا قرأنـا لـشخص مثلاً كتاباً متّسق المعنى نسلّم بأنه عاقل ونرفض احتمال أنه مجنـون قـد تجمّعت لديه خواطر جنونية فأنتجت على سبيل الصدفة ذلك الكتاب.

وقد يخيّل للإنسان الأرسطي التفكير أن الاستدلال علـى عقـل هـذا المؤلف عن طريق ما يتمثّل في كتابه من اتساق ونضج فكريّ، مـن نـوع الاستدلال على وجود السبب بوجود مـسببه. ولكـن الواقـع أن الكتـاب بقدر ما يتصل بمبدأ السببية لا يمكن أن يبـرهن منطقيـاً – علـى أسـاس هذا المبدأ – على أن المؤلف إنسان يتمتّع بمعرفة منظّمة، إذ كما يمكـن أن يكون المؤلف لكتاب في اللغة على قدر من المعرفة باللغة أتاح له أن يكتب ذلك الكتاب، كـذلك يمكـن أن يكـون مجنونـاً تتابعـت خـواطر عشوائية في ذهنه فأدّت إلى تكوّن ذلك الكتاب، وفي كلتا الحالتين يجـد مبدأ السببية تطبيقه الضروريّ.

غير أن الدليل الاستقرائي هو الـذي يعـيّن الفرضـية الأولـى وينفـي

الفرضية الثانية، وذلك لأنّ الفرضية الثانية تتضمّن عدداً كبيراً من الافتراضات المستقلّة بقدر فقرات الكتاب، لأنّ كلّ فقرة من الكتاب إذا كانت نتيجة لخاطر جنونيّ، فلا توجد أيّ علاقة تلازم بين كلّ فقرة والفقرات الأخرى. وهذا يعني أن الفرضية الثانية لا يمكن أن تفسّر تكوّن الكتاب الا على أساس عدد من الافتراضات المستقلّة لخواطر جنونية متطابقة مع فقرات الكتاب بل حروفه.

وعلى العكس من ذلك الفرضية الأولى فإنها تتضمّن عدداً أقلّ من الافتراضات؛ لأنّ المعرفة التي تفسِّر على أساس الفرضية الأولى فقرة معيّنة في الكتاب قد تكون بنفسها تفسّر عدداً آخر من الفقرات. فإذا رأينا مثلاً كلمة «غليان» قد استعملت مئة مرّة في الكتاب وجاءت دائماً في الموضع المناسب، فقد لا يتطلّب ذلك على أساس الفرضية الأولى إلا افتراض أن الكاتب يعرف معنى كلمة «غليان» لأنّ كونه يعرف معنى الكلمة يكفي لتفسير ورودها في الموضع المناسب في كلّ المرات، بينما لو أخذنا بفرضية أن الكاتب مجنون يصبح ورود الكلمة في كلّ مرّة حادثة مستقلّة عن ورودها في المرّات الأخرى. وبهذا كانت تلك الفرضية ذ افتراضات بعدد مواقع ورود الكلمة في الكتاب. وهكذا تصبح المجموعة من الافتراضات المستقلّة التي تتطلّبها الفرضية الأولى أقلّ كثيراً من مجموعة الافتراضات المستقلّة التي تتطلّبها الفرضية الثانية.

وينشأ على هذا الأساس علمان إجماليّان:

أحدهما: العلم الإجمالي الذي يستوعب احتمالات مجموعة الافتراضات المستقلّة التي تتطلّبها الفرضية الأولى، لأنّ هذه الافتراضات إذا كانت ثلاثة مثلاً رمزنا إليها بـ (أ، ب، ج) ففيها ثمانية احتمالات هي

احتمالات الصدق والكذب فيها، إذ قد يصدق الافتراض «أ» فقط وقد يصدق الافتراض «ب» فقط وقد يصدق الافتراض «ج» فقط، وقد تصدق كلّ الافتراضات الثلاثة «أ» و «ب» و «ج». وهذا العلم الإجمالي ينفي الفرضية الأولى بقيمة احتمالية كبيرة لأنّ كلّ أطرافه باستثناء طرف واحد وهو افتراض أن يصدق «أ» و «ب» و «ج» جميعاً في صالح نفي الفرضية الأولى. وهذا الطرف الوحيد حياديّ تجاه ذلك لأنّ «أ» و «ب» و «ج» إذا كانت جميعاً صادقة فقد يكون الكتاب نتيجة لمعرفة وقد يكون نتيجة لجرّة قلم عشوائية.

والآخر: العلم الإجمالي الذي يستوعب احتمالات مجموعة الافتراضات المستقلّة التي تتطلّبها الفرضية الثانية. ولما كانت هذه المجموعة أكبر عدداً من مجموعة الافتراضات المستقلّة التي تتطلّبها الفرضية الأولى فسوف يكون عدد أطراف هذا العلم الإجمالي أكثر، وهذا العلم ينفي الفرضية الثانية بقيمة احتمالية أكبر من القيمة التي أعطاها العلم الإجمالي الأول لنفي الفرضية الأولى، بعد افتراض أن القيم الاحتمالية للافتراضات المستقلّة التي تتطلّبها كلّ من الفرضيتين متساوية لأنّ أطرافه أكثر، وكلها باستثناء طرف واحد في صالح نفي الفرضية الثانية، وطرف واحد يعتبر حيّادياً تجاهها.

والقيمتان النافيتان متعارضتان لأنّ إحدى الفرضيتين واقعة حتماً فلابدّ من تحديد القيمة النهائية على أساس قاعدة الضرب وتكوين علم إجماليّ ثالث يستوعب الصور الممكنة. وفي هذا العلم سوف تكون القيمة الاحتمالية النافية للفرضية الثانية كبيرة جداً. فلو افترضنا مثلاً أن مجموعة الافتراضات المستقلّة التي تتطلّبها الفرضية الأولى ثلاثة

ومجموعة الافتراضات المستقلّة التي تتطلّبها الفرضية الثانية ستة، لكانت قيمة احتمال نفي الفرضية الثانية أكبر من قيمة احتمال نفي الفرضية الأولى بنسبة ٦٣ إلى ٨ على أقلّ تقدير.

إثبات الصانع بالدليل الاستقرائي

بدلاً عن الكتاب يمكن أن نفترض مجموعة من الظواهر في العالم موضوعاً للاستقراء، وبدلاً عن استخدام الدليل الاستقرائي لإثبات أن مؤلف الكتاب إنسان عالم لا إنسان مجنون، يمكننا أن نستخدمه لإثبات صانع حكيم لتلك المجموعة من الظواهر. وذلك باتّباع نفس الخطوات الخمس السابقة:

الخطوة الأولى: نلاحظ توافقاً مطّرداً بين عدد كبير وهائل من الظواهر المنتظمة وبين حاجة الإنسان ككائن حيّ وتيسير الحياة له على نحو نجد أن أيّ بديل لظاهرة من تلك الظواهر يعني انطفاء حياة الإنسان على الأرض أو شلّها. وفيما يلي نذكر عدداً من تلك الظواهر كأمثلة:

تتلقّى الأرض من الشمس كميّة من الحرارة تمدّها بالدفء الكافي لنشوء الحياة وإشباع حاجة الكائن الحيّ إلى الحرارة لا أكثر ولا أقل. وقد لوحظ علمياً أن المسافة التي تفصل بين الأرض والشمس تتوافق توافقاً كاملاً مع كمية الحرارة المطلوبة من أجل الحياة على هذه الأرض، فلو كانت ضعف ما عليها الآن لما وجدت حرارة بالشكل الذي يتيح الحياة، ولو كانت نصف ما عليها الآن لتضاعفت الحرارة إلى الدرجة التي لا تطيقها حياة.

ونلاحظ أن قشرة الأرض والمحيطات تحتجز على شكل مركّبات

الجزء الأعظم من الأوكسجين حتى أنه يكوّن ثمانية من عشرة من جميع المياه على العالم، وعلى الرغم من ذلك ومن شدة تجاوب الأوكسجين من الناحية الكيمياوية للاندماج على هذا النحو فقد ظلّ جزء محدود منه طليقاً يساهم في تكوين الهواء، وهذا الجزء يحقّق شرطاً ضروريّاً من شروط الحياة لأنّ الكائنات الحيّة من إنسان وحيوان بحاجة ضرورية إلى أوكسجين لكي تتنفّس، ولو قُدّر له أن يحتجز كلّه ضمن مركّبات لما أمكن للحياة أن توجد. وقد لوحظ أن نسبة ما هو طليق من هذا العنصر تتطابق تماماً مع حاجة الإنسان وتيسير حياته العملية. فالهواء يشتمل على ٢١٪ من الأوكسجين، ولو كان يشتمل على نسبة كبيرة لتعرّضت البيئة إلى حرائق شاملة باستمرار، ولو كان يشتمل على نسبة صغيرة لتعذّرت الحياة أو أصبحت صعبة ولما توفّرت النار بالدرجة الكافية لتيسير مهماتها.

ونلاحظ ظاهرة طبيعية تتكرر باستمرار ملايين المرّات على مرّ الزمن تنتج الحفاظ على قدر معيّن من الأوكسجين باستمرار، وهي أن الإنسان والحيوان عموماً حينما يتنفّس الهواء ويستنشق الأوكسجين يتلقّاه الدم ويوزّع في جميع أرجاء الجسم، ويباشر هذا الأوكسجين في حرق الطعام، وبهذا يتولّد ثاني أوكسيد الكربون الذي يتسلّل إلى الرئتين ثم يلفظه الإنسان، وبهذا ينتج الإنسان وغيره من الحيوانات هذا الغاز باستمرار، وهذا الغاز بنفسه شرط ضروريّ لحياة كلّ نبات، والنبات بدوره حين يستمدّ ثاني أوكسيد الكربون يفصل الأوكسجين منه ويلفظه ليعود نقيّاً صالحاً للاستنشاق من جديد، وبهذا التبادل بين الحيوان والنبات أمكن الاحتفاظ بكمّية من الأوكسجين، ولولا ذلك لتعذّر هذا

العنصر وتعذرت الحياة على الإنسان نهائياً. إن هذا التبادل نتيجة آلاف من الظواهر الطبيعية التي تجمّعت حتى أنتجت هذه الظاهرة التي تتوافق بصورة كاملة مع متطلّبات الحياة.

ونلاحظ أن النتروجين بوصفه غازاً ثقيلاً أقرب إلى الجمود يقوم عند انضمامه إلى الأوكسجين في الهواء بتخفيفه بالصورة المطلوبة للاستفادة منه. ويلاحظ هنا أن كمية الأوكسجين التي ظلّت طليقة في الفضاء وكمية النتروجين التي ظلّت كذلك منسجمتان تماماً، بمعنى أن الكمية الأولى هي التي يمكن للكمية الثانية أن تخفّفها، فلو زاد الأوكسجين أو قلّ النتروجين لما تمّت عملية التخفيف المطلوبة.

ونلاحظ أن الهواء كمية محدودة في الأرض قد لا يزيد على جزء من مليون من كتلة الكرة الأرضية، وهذه الكمية بالضبط تتوافق مع تيسير الحياة للإنسان على الأرض، فلو زادت نسبة الهواء على ذلك أو قلت لتعذّرت الحياة أو تعسّرت، فإن زيادتها تعني ازدياد ضغط الهواء على الإنسان، الذي قد يصل إلى ما لا يُطاق، وقلّتها تعني فسح المجال للشهب التي تتراءى في كلّ يوم لإهلاك من على الأرض واختراقها بسهولة.

ونلاحظ أن قشرة الأرض التي كانت تمتصّ ثاني أوكسيد الكربون والأوكسجين محدّدة على نحو لا يتيح لها أن تمتصّ كلّ هذا الغاز ولو كانت أكثر سمكاً لامتصّته ولهلك النبات والحيوان والإنسان.

ونلاحظ أن القمر يبعد عن الأرض مسافة محدّدة وهي تتوافق تماماً مع تيسير الحياة العملية للإنسان على الأرض، ولو كان يبعد عنّا مسافة قصيرة نسبياً لتضاعف المدّ الذي يحدثه وأصبح من القوّة على نحو يزيح الجبال من مواضعها.

ونلاحظ وجود غرائز كثيرة في الكائنات الحيّة المتنوّعة، ولئن كانت الغريزة مفهوماً غيبياً لا يقبل الملاحظة والإحساس المباشر، فما تعبّر عنه تلك الغرائز من سلوك ليس غيبياً بل يعتبر ظاهرة قابلة للملاحظة العلمية تماماً. وهذا السلوك الغريزي في آلاف الغرائز التي تعرَّف عليها الإنسان في حياته الاعتيادية أو في بحوثه العلمية يتوافق باستمرار مع تيسير الحياة وحمايتها وأنه يبلغ أحياناً إلى درجة كبيرة من التعقيد والإتقان، وحينما نقسّم ذلك السلوك إلى وحدات نجد أن كلّ وحدة قد وضعت في الموضع المنسجم تماماً مع مهمّة تيسير الحياة وحمايتها.

والتركيب الفسلجي للإنسان يمثّل ملايين من الظواهر الطبيعية والفسلجية، وكلّ ظاهرة ـ في تكوينها ودورها الفيسيولوجي وترابطها مع سائر الظواهر ـ تتوافق باستمرار مع مهمّة تيسير الحياة وحمايتها. فمثلاً نأخذ مجموعة الظواهر التي ترابطت على نحو يتوافق تماماً مع مهمّة الإبصار وتيسير الإحساس بالأشياء بالصورة المفيدة. إن عدسة العين تلقي صورة على الشبكية التي تتكوّن من تسع طبقات وتحتوي الطبقة الأخيرة منها على ملايين الأعواد والمخروطات قد رتبّت جميعاً في تسلسل يتوافق مع أداء مهمّة الإبصار، من حيث علاقات بعضها بالبعض الآخر وعلاقاتها جميعاً بالعدسة إذا استثنينا شيئاً واحداً وهو أن الصورة تنعكس عليها مقلوبة غير أنه استثناء مؤقّت، فإن الإبصار لم يربط بهذه المرحلة لكي نحسّ بالأشياء وهي مقلوبة بل أعيد تنظيم الصورة في ملايين أخرى من خويطات الأعصاب المؤدّية إلى المخّ حتى أخذت وضعها الطبيعي، وعند ذلك فقط تتمّ عملية الإبصار وتكون عندئذ متوافقة بصورة كاملة مع تيسير الحياة.

حتى الجمال والعطر والبهاء كظواهر طبيعية نجد أنها تتواجد في المواطن التي يتوافق تواجدها فيها مع مهمّة تيسير الحياة ويؤدّي دوراً في ذلك. فالأزهار التي ترك تلقيحها للحشرات لوحظ أنها قد زوّدت بعناصر الجمال والجذب من اللون الزاهي والعطر المغري بنحو يتّفق مع جذب الحشرة إلى الزهرة وتيسير عملية التلقيح، بينما لا تتميّز الأزهار التي يحمل الهواء لقاحها عادة بعناصر الإغراء. وظاهرة الزوجية على العموم والتطابق والتكامل بين التركيب الفسلجي للذكر والتركيب الفسلجي لأنثاه في الإنسان وأقسام الحيوان والنبات على النحو الذي يضمن التفاعل واستمرار الحياة، مظهر كونيّ آخر للتوافق بين الطبيعة ومهمّة تسيير الحياة ﴿ **وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ** ﴾. (النحل: ١٨).

الخطوة الثانية: نجد أنّ هذا التوافق المستمرّ بين الظاهرة الطبيعية ومهمّة ضمان الحياة وتيسيرها في ملايين الحالات يمكن أن يفسّر في جميع هذه المواقع بفرضية واحدة وهي أن نفترض صانعاً حكيماً لهذا الكون قد استهدف أن يوفّر في هذه الأرض عناصر الحياة ويُيسّر مهمّتها، فإن هذه الفرضية تستبطن كلّ هذه التوافقات.

الخطوة الثالثة: نتساءل إذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم ثابتة في الواقع فما هو مدى احتمال أن تتواجد كلّ تلك التوافقات بين الظواهر الطبيعية ومهمّة تيسير الحياة دون أن يكون هناك هدف مقصود؟ ومن الواضح أن احتمال ذلك يعني افتراض مجموعة هائلة من الصُدَف، وإذا كان احتمال أن تكون الرسالة المُبْرَدة إليك في مثال سابق من شخص آخر غير أخيك ولكنّه يشابهه في كلّ الصفات، بعيداً جداً؛ لأنّ افتراض

المشابهة في ألف صفة ضئيل بدرجة كبيرة في حساب الاحتمالات، فما ظنّك باحتمال أن تكون هذه الأرض التي نعيش عليها بكلّ ما تضمّه من صنع مادّة غير هادفة ولكنّها تشابه الفاعل الهادف الحكيم في ملايين ملايين الصفات؟

الخطوة الرابعة: نرجّح بدرجة لا يشوبها الشكّ أن تكون الفرضية التي طرحناها في الخطوة الثانية صحيحة أي أن هناك صانعاً حكيماً.

الخطوة الخامسة: نربط بين هذا الترجيح وبين ضآلة الاحتمال التي قررناها في الخطوة الثالثة. ولما كان الاحتمال في الخطوة الثالثة يزداد ضآلة كلّما ازداد عدد الصدف التي لابدّ من افتراضها فيه كما عرفنا سابقاً، فمن الطبيعي أن يكون هذا الاحتمال ضئيلاً بدرجة لا تماثلها احتمالات الخطوة الثالثة في الاستدلال على أيّ قانون علمي، لأنّ عدد الصُدَف التي لابدّ من افتراضها في احتمال الخطوة الثالثة هنا اكثر من عددها في أيّ احتمال مناظر، وكلّ احتمال من هذا القبيل فمن الضروريّ أن يزول.

مشكلتان

الملاحظ أن الدليل الاستقرائي العلمي لإثبات الصانع تعالى لم يلقَ قبولاً عامّاً على صعيد الفكر الأوروبي وأنكره فلاسفة كبار أمثال «رسل». ولعل السبب في ذلك يعود إلى عدم قدرة هؤلاء المفكرين على التغلب على مشكلتين أساسيتين تعترضان هذا النحو من الدليل.

المشكلة الأولى: إنه قد يلاحظ أن البديل المحتمل لفرضية الصانع الحكيم تبعاً لمنهج الدليل الاستقرائي هو أن تكون كلّ ظاهرة من

الظواهر المتوافقة، مع مهمة تيسير الحياة، ناتجة عن ضرورة عمياء في المادّة، بأن تكون المادّة بطبيعتها وبحكم تناقضاتها الداخلية وفاعليتها الذاتية هي السبب فيما يحدث لها من تلك الظواهر، والمقصود من الدليل الاستقرائي تفضيل فرضية الصانع الحكيم على البديل المحتمل، لأنّ تلك لا تستبطن إلا افتراضاً واحداً وهو افتراض الذات الحكيمة، بينما البديل يفترض ضرورات عمياء في المادّة بعدد الظواهر موضوعة البحث، فيكون احتمال البديل احتمالاً لعدد كبير من الوقائع والصدف فيتضاءل حتى يفنى. غير أن هذا إنما يتمّ إذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم مستبطنة لعدد كبير من الوقائع والصدف أيضاً، مع أنه قد يبدو أنها مستبطنة لذلك، لأنّ الصانع الحكيم الذي يفسّر كلّ تلك الظواهر في الكون يجب أن نفترض فيه علوماً وقدرات بعدد تلك الظواهر، وبهذا يكون العدد الذي تستبطنه هذه الفرضية من هذه العلوم والقدرات بقدر ما يستبطنه البديل من افتراض ضرورات عمياء، فأين التفضيل؟

وقبل الإجابة على هذه المشكلة لابدَّ من بيان الفرق بين الاحتمالات المشروطة والاحتمالات المستقلّة.

الاحتمالات المشروطة والمستقلّة

إذا كان «أ» و «ب» حالتين محتملتين، فقد تكون قيمة احتمال «ب» إذا افترضنا وجود «أ»، أكبر من قيمة احتمال «ب» إذا لم نفترض وجود «أ». مثال ذلك: إن نجاح الطالب في المنطق حالة محتملة، ونجاحه في الرياضيات حالة محتملة أيضاً، غير أنا إذا افترضنا أن الطالب قد نجح في المنطق فسوف يكبر احتمال أن ينجح في الرياضيات على أساس ما يكشف عنه النجاح في المنطق من كفاءة عقلية. والعكس صحيح أيضاً،

بمعنى أنا إذا افترضنا أن الطالب قد نجح في الرياضيات فعلاً فسوف يكبر احتمال أن ينجح في المنطق.

وكلّ احتمال يتأثّر بافتراض صدق احتمال آخر يسمّى احتمالاً مشروطاً. فإذا أردنا أن نعرف قيمة احتمال أن ينجح الطالب في المنطق والرياضيات معاً، فلابدَّ أن نضرب قيمة احتمال نجاحه في المنطق بقيمة احتمال نجاحه في الرياضيات، على افتراض نجاحه في المنطق وفقاً لبديهية الاتصال القائلة إن درجة احتمال تفوّق الطالب في المنطق والرياضيات في وقت واحد يساوي درجة احتمال تفوّقه في المنطق مضروبة في احتمال أن يكون الطالب المتفوّق في المنطق متفوّقاً في الرياضيات. فإذا رمزنا إلى النجاح في المنطق بـ «أ» وإلى النجاح في الرياضيات بـ «ب» وإلى الانتماء الى المدرسة بـ »ح» حصلنا على المعادلة التالية:

قيمة احتمال «أ» و «ب» معاً = قيمة احتمال $\frac{أ}{ح} \times \frac{ب}{ح + أ}$.

وهناك احتمالات غير مشروطة لا يتأثر بعضها بافتراض صدق الآخر من قبيل احتمال أن ينجح خالد في المنطق واحتمال أن ينجح في الرياضيات، و يسمّى هذا النوع من الاحتمالات بالاحتمالات المستقلّة.

إذا اتضحت هذه المقدّمة نقول جواباً عن المشكلة الأولى: إن التفضيل ينشأ من أن هذه الضرورات العمياء غير مترابطة، بمعنى أن افتراض أيّ واحدة منها يعتبر حيادياً تجاه افتراض الضرورة الأخرى وعدمها، وهذا يعني في لغة حساب الاحتمال أنها حوادث مستقلّة وأن احتمالاتها احتمالات مستقلّة. وأما العلوم والقدرات التي يتطلّبها افتراض الصانع الحكيم للظواهر موضوعة البحث فهي ليست مستقلّة، لأنّ ما

يتطلّبه صنع بعض الظواهر من علم وقدرة هو نفس ما يتطلّبه صنع بعضٍ آخر من علم وقدرة. فافتراض بعض تلك العلوم والقدرات ليس حيادياً تجاه افتراض بعضها الآخر بل يستبطنه أو يرجّحه بدرجة كبيرة، وهذا يعني ـ بلغة حساب الاحتمال ـ أن احتمالات هذه المجموعة من العلوم والقدرات مشروطة، أي أن احتمال بعضها على تقدير افتراض بعضها الآخر كبير جداً وكثيراً ما يكون يقيناً.

وحينما نريد أن نقيّم احتمال مجموعة هذه العلوم والقدرات واحتمال مجموعة تلك الضرورات ونوازن بين قيمتي الاحتمالين، يجب أن نتبع قاعدة ضرب الاحتمال المقررة في حساب الاحتمال، بأن نضرب قيمة احتمال كلّ عضو في المجموعة بقيمة احتمال عضو آخر فيها وهكذا. والضرب كما نعلم يؤدّي إلى تضاؤل الاحتمال، وكلّما كانت عوامل الضرب أقلّ عدداً كان التضاؤل أقلّ.

وقاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة والاحتمالات المستقلّة تبرهن رياضياً على أنه في الاحتمالات المشروطة يجب أن نضرب قيمة احتمال عضو بقيمة احتمال عضو آخر على افتراض وجود العضو الأول، وهو كثيراً ما يكون يقيناً أو قريباً من اليقين، فلا يؤدّي الضرب إلى تقليل الاحتمال إطلاقاً أو إلى تقليله بدرجة ضئيلة جداً. خلافاً للاحتمالات المستقلّة التي يكون كلّ واحد منها حيادياً تجاه الاحتمال الآخر، فإن الضرب هناك يؤدّي إلى تناقص القيمة بصورة هائلة. ومن هنا ينشأ تفضيل أحد الافتراضين على الآخر.

المشكلة الثانية: هي المشكلة التي تنجم عن تحديد قيمة الاحتمال القبلي للقضية المستدلّة استقرائياً. ولتوضيح ذلك يقارن بين تطبيق الدليل

الاستقرائي لإثبات الصانع وتطبيقه في المثال السابق لإثبات أن الرسالة التي تسلمتها بالبريد هي من أخيك. ويقال بصدد هذه المقارنة أن سرعة اعتقاد الإنسان في هذا المثال بأنّ الرسالة قد أرسلها أخوه تتأثر بدرجة احتمال هذه القضية قبل أن يفضّ الرسالة ويقرأها وهو ما نسمّيه بالاحتمال القبلي للقضية. فإذا كان قبل أن يفتح الرسالة يحتمل بدرجة خمسين في المئة مثلاً أن أخاه يبعث إليه برسالة فسوف يكون اعتقاده بأنّ الرسالة من أخيه وفق الخطوات الخمس للدليل الاستقرائي سريعاً، بينما إذا كان مسبقاً لا يحتمل أن يتلقّى رسالة من أخيه بدرجة معتدّ بها، إذ يغلب على ظنّه مثلاً بدرجة عالية من الاحتمال أنه قد مات؛ فلن يسرع إلى الاعتقاد بأنّ الرسالة من أخيه ما لم يحصل على قرائن مؤكّدة، فما هو السبيل في مجال إثبات الصانع لقياس الاحتمال القبلي للقضية؟

الحقيقة أن قضية الصانع الحكيم سبحانه ليست محتملة وإنما هي مؤكّدة بحكم الفطرة والوجدان، ولكن لو افترضنا أنها قضية محتملة نريد إثباتها بالدليل الاستقرائي، فإنه يمكن أن نقدّر قيمة الاحتمال القبلي بالطريقة التالية:

نأخذ كلّ ظاهرة من الظواهر موضوعة البحث بصورة مستقلّة، فنجد أن هناك افتراضين يمكن أن نفسّرها بأيّ واحد منهما.

- افتراض صانع حكيم.
- افتراض ضرورة عمياء في المادّة.

وما دمنا أمام افتراضين ولا نملك أيّ مبرّر مسبَق لترجيح أحدهما على الآخر فيجب أن نقسّم رقم اليقين عليهما بالتساوي؛ فتكون قيمة كلّ واحد منهما خمسين في المئة. ولما كانت الاحتمالات التي في

صالح فرضية الصانع الحكيم مترابطة ومشروطة، والاحتمالات التي في صالح فرضية الضرورة العمياء مستقلّة وغير مشروطة، فالضرب يؤدّي باستمرار إلى تضاؤل شديد في احتمال فرضية الضرورة العمياء وتصاعد مستمرّ في احتمال فرضية الصانع الحكيم.

وهكذا نتهي إلى حقيقة أساسية هي أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلمية المستمدّة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم عن طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير. فإن هذا الاستدلال كأيّ استدلال علميّ آخر استقرائيٌّ بطبيعته وتطبيق للطريقة العامّة التي حددناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه.

فالإنسان بين أمرين، فهو إما أن يرفض الاستدلال العلمي ككلّ، وإما أن يقبل الاستدلال العلمي ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي.

وبهذا يتبرهن أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما. وهذا الارتباط المنطقي بين مناهج الاستدلال العلمي والمنهج الذي يتّخذه الاستدلال على إثبات الصانع بمظاهر الحكمة، قد يكون هو السبب الذي أدّى بالقرآن الكريم إلى التركيز على هذا الاستدلال من بين ألوان الاستدلال المتنوّعة على إثبات الصانع، تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي للدليل على إثبات الصانع.

فإن القرآن الكريم بوصفه الصيغة الخاتمة لأديان السماء قد قدّر له أن يبدأ بممارسة دوره الديني مع تطلّع الإنسان نحو العلم وأن يتعامل

مع البشرية التي أخذت تبني معرفتها على أساس العلم والتجربة، وتحدّد بهذه المعرفة موقفها في كلّ المجالات. فكان من الطبيعي على هذا الأساس أن يتّجه القرآن الكريم إلى دليل القصد والحكمة بوصفه الدليل الذي يمثّل المنهج الحقيقي للاستدلال العلمي، ويقوم على نفس أسسه المنطقية.

﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا في الآفاقِ وَفي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهيدٌ﴾ (فصّلت: ٥٣).

﴿إِنَّ في خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ والنَّهارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ لآَياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤).

﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسِيرٌ﴾ (الملك : ٣ ـ ٤).

(٢)

النبوّة

قبل الدخول في بحث إثبات نبوّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله بالدليل العلمي الاستقرائي، لا بـأس بالإشـارة إلـى الـدليل الـذي أقامـه حكماء المسلمين وفلاسفتهم لإثبات النبوّة العامّة، من هنا يقـع الحـديث في أمرين:

- تمهيد عن الظاهرة العامّة للنبوة.
- إثبات نبوّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله.

الأمر الأول: حاجة البشرية إلى ظاهرة النبوّة

كلّ شيء في هذا الكون الواسع يحمل معـه قانونـه الربّـاني الـصارم الذي يوجّهه ويرتفع به مدى ما يتـاح لـه مـن ارتفـاع وتطـوّر. فالبـذرة يتحكّم فيها قانونها الذي يحوّلها ضمن شروط معيّنة إلى شجرة، والنطفة

يتحكّم فيها قانونها الذي يطوّرها إلى إنسان، وكلّ شيء من الشمس إلى البروتون ومن الكواكب السيّارة في مدار الشمس إلى الإلكترونات السيّارة في مدار البروتون يسير وفق خطّة ويتطوّر وفق إمكاناته الخاصّة. وهذا التنظيم الربّاني الشامل امتدّ بحكم الاستقراء العلمي إلى كلّ جوانب الكون وظواهره.

قال تعالى: ﴿الَّذي أعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى﴾ (طه: ٥٠).

«والهداية إراءة الشيء الطريق الموصل إلى مطلوبه أو إيصاله إلى مطلوبه، ويعود المعنيان في الحقيقة إلى معنىً واحد وهو نوع من إيصال الشيء إلى مطلوبه إما بإيصاله إليه نفسه أو إلى طريقه الموصل إليه. وقد أطلق الهداية من حيث المهديّ والمهديّ إليه ولم يسبق في الكلام إلا الشيء الذي أعطى خلقه، فالظاهر أن المراد هداية كلّ شيء المذكور قبلاً إلى مطلوبه، ومطلوبه هو الغاية التي يرتبط بها وجوده وينتهي إليها، والمطلوب هو مطلوبه من جهة خلقه الذي أعطيه ومعنى هدايته له إليها تسييره نحوها؛ كلّ ذلك بمناسبة البعض للبعض.

فيؤول المعنى إلى إلقائه الرابطة بين كلّ شيء بما جُهّز به في وجوده من القوى والآلات وبين آثاره التي تنتهي به إلى غاية وجوده. فالجنين من الإنسان مثلاً وهو نطفة مصوّرة بصورته مجهّز في نفسه بقوى وأعضاء تناسب من الأفعال والآثار ما ينتهي به إلى الإنسان الكامل في نفسه وبدنه، فقد أعطيت النطفة الإنسانية بما لها من الاستعداد خلْقها الذي يخصّها وهو الوجود الخاصّ بالإنسان ثم هُديت وسُيّرت بما جهّزت به من القوى والأعضاء نحو مطلوبها وهو غاية الوجود الإنساني والكمال الأخير الذي يختصّ به هذا النوع.

ومن هنا يظهر أن المراد بالهداية الهداية العامّة الشاملة لكلّ شيء دون الهداية الخاصّة بالإنسان، وذلك بتحليل الهداية الخاصّة وتعميمها بإلقاء الخصوصيات. فإن حقيقة هداية الإنسان بإراءته الطريق الموصل إلى المطلوب، والطريق رابطة القاصد بمطلوبه، فكلّ شيء جُهّز بما يربطه بشيء ويحرّكه نحوه فقد هُدي إلى ذلك الشيء، فكلّ شيء مهديّ نحو كماله بما جُهّز به من تجهيز، والله سبحانه هو الهادي»[(١)].

الاختيار الإنساني ومشكلة تضادّ المصالح

من الخصائص التي تميّز بها الإنسان عن كثير من المخلوقات هي أن الإنسان كائن مختار، ويعني ذلك أنه كائن هادف أي يعمل من أجل هدف يتوخّى تحقيقه بذلك العمل، فهو يحفر الأرض من أجل أن يستخرج ماء ويطهي الطعام من أجل أن يأكل طعاماً لذيذاً ويجرّب ظاهرة طبيعية من أجل أن يتعرّف على قانونها وهكذا، بينما الكائنات الطبيعية البحتة تعمل من أجل أهداف مرسومة من قِبل واضع الخطّة، لا من أجل أهداف تعيشها هي وتتوخّى تحقيقها. فالرئة والمعدة والأعصاب في ممارسة وظائفها الفسيولوجية تعمل عملاً هادفاً، ولكن الهدف هنا لا تعيشه هي من خلال نشاطها الطبيعي والفسيولوجي الخاصّ وإنما هو هدف الصانع الخبير. ولما كان الإنسان كائناً هادفاً ترتبط مواقفه العملية بأهداف يعيها ويتصرّف بموجبها، فهذا يفترض ضمناً أن الإنسان في مواقفه العملية هذه ليس مسيّراً وفق قانون طبيعيّ

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ج١٤، ص١٦٦، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

صارم كما تسقط قطرة المطر في مسار محدّد وفقاً لقانون الجاذبية، لأنه في حالة من هذا القبيل لا يمكن أن يكون هادفاً أي يعمل من أجل هدف يعيش في داخل نفسه.

فلكي يكون الإنسان هادفاً لابدَّ أن يكون حرّاً في التصرّف ليتاح له أن يتصرّف وفقاً لما تنشأ في نفسه من أهداف. فالترابط بين المواقف العملية والأهداف هو القانون الذي ينظّم ظاهرة الاختيار لدى الإنسان، كما أن الهدف بدوره لا يوجد بصورة عشوائية فإن كلّ إنسان يحدّد أهدافه وفقاً لما تتطلّبه مصلحته وذاته من حاجات، وهذه الحاجات تحدّدها البيئة والظروف الموضوعية التي تحيط بالإنسان، غير أن هذه الظروف الموضوعية لا تحرّك الإنسان مباشرة كما تحرّك العاصفة أوراق الشجر، لأنّ هذا يعطّل دوره ككائن هادف. فلابدَّ للظروف الموضوعية إذن من تحريك الإنسان عن طريق الإثارة والإيحاء بتبنّي أهداف معيّنة، وهذه الإثارة ترتبط بإدراك الإنسان للمصلحة في موقف عملي معيّن، ولكن ليست كلّ مصلحة تحقّق إثارة للفرد وإنما تحقّقها تلك المصالح التي يدرك الفرد أنها مصالح له بالذات.

وحين ندرس مصالح الإنسان في حياته المعيشية يمكننا تقسيمها إلى فئتين:

إحداهما: مصالح الإنسان التي تقدّمها الطبيعة له بوصفه كائناً خاصّاً كالعقاقير الطبية مثلاً، فإن من مصلحة الإنسان الظفر بها من الطبيعة، وليست لهذه المصلحة صلة بعلاقاتها الاجتماعية مع الآخرين، بل الإنسان بوصفه كائناً معرّضاً للجراثيم الضارّة بحاجة إلى تلك العقاقير سواء كان يعيش منفرداً أم ضمن مجتمع مترابط.

والفئة الأخرى: مصالح الإنسان التي يكفلها له النظام الاجتماعي بوصفه كائناً اجتماعياً يرتبط بعلاقات مع الآخرين، كالمصلحة التي يجنيها الإنسان من النظام الاجتماعي حين يسمح له بمبادلة منتوجاته بمنتوجات الآخرين أو حين يوفّر له ضمان معيشته في حالات العجز والتعطّل عن العمل. وسوف نطلق على الفئة الأولى اسم المصالح الطبيعية، وعلى الفئة الثانية اسم المصالح الاجتماعية.

ولكي يتمكّن الإنسان من توفير مصالحه الطبيعية والاجتماعية يجب أن يجهّز بالقدرة على معرفة تلك المصالح وأساليب إيجادها، وبالدافع الذي يدفعه إلى السعي في سبيلها. فالعقاقير التي تستحضر للعلاج من السلّ مثلاً توجد لدى الإنسان حين يعرف أن للسلّ دواءً ويكتشف كيفية استحضاره ويملك الدافع الذي يحفّزه على الانتفاع باكتشافه واستحضار تلك العقاقير، كما أن ضمان المعيشة في حالات العجز بوصفه مصلحة اجتماعية يتوقّف على معرفة الإنسان بفائدة هذا الضمان وكيفية تشريعه وعلى الدافع الذي يدفع إلى وضع هذا التشريع وتنفيذه. فهناك إذن شرطان أساسيان لا يمكن بدونهما للنوع الإنساني أن يظفر بحياة كاملة تتوفّر فيها مصالحه الطبيعية والاجتماعية:

- أن يعرف تلك المصالح وكيف تُحقّق.
- أن يملك دافعاً يدفعه بعد معرفتها إلى تحقيقها.

ونحن إذا لاحظنا المصالح الطبيعية للإنسان كاستحضار عقاقير للعلاج من السلّ وجدنا أن الإنسانية قد زُوّدت بإمكانات الحصول على تلك المصالح، فهي تملك قدرة فكرية تستطيع أن تدرك بها ظواهر الطبيعة والمصالح التي تكمن فيها. وهذه القدرة وإن كانت تنمو على مرّ

الزمن نمواً بطيئاً ولكنّها تسير على أي حال في خطّ متكامل في ضوء الخبرة والتجارب المستمدّة، وكلّما نمت هذه القدرة كان الإنسان أقدر على إدراك مصالحه ومعرفة المنافع التي يمكن أن يجنيها من الطبيعة.

وإلى جانب هذه القدرة الفكرية تملك الإنسانية دافعاً ذاتياً يضمن اندفاعها في سبيل مصالحها الطبيعية، فإن المصالح الطبيعية للإنسان تلتقي بالدافع الذاتيّ لكلّ فرد. فليس الحصول على العقاقير الطبية مثلاً مصلحة لفرد دون فرد أو منفعة لجماعة دون آخرين. فالمجتمع الإنساني دائماً يندفع في سبيل توفير المصالح الطبيعية بقوّة، من الدوافع الذاتية للأفراد التي تتفق كلّها على الاهتمام بتلك المصالح وضرورتها بوصفها ذات نفع شخصيّ للأفراد جميعاً.

وهكذا نعرف أن الإنسان ركّب تركيباً نفسياً وفكرياً خاصّاً يجعله قادراً على توفير المصالح الطبيعية وتكميل هذه الناحية من حياته عبر تجربته للحياة والطبيعة.

وأما المصالح الاجتماعية فهي بدورها تتوقّف أيضاً كما عرفنا على إدراك الإنسان للتنظيم الاجتماعي الذي يصلحه وعلى الدافع النفسي نحو إيجاد ذلك التنظيم وتنفيذه.

فما هو نصيب الإنسان من هذين الشرطين بالنسبة إلى المصالح الاجتماعية؟ وهل جهّز الإنسان بالقدرة الفكرية على إدراك مصالحه الاجتماعية وبالدافع الذي يدفعه إلى تحقيقها كما جُهّز بذلك بالنسبة إلى مصالحه الطبيعية؟؟

ولنأخذ الآن الشرط الأول، فمن القول الشائع أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك التنظيم الاجتماعي الذي يكفل له كلّ مصالحه الاجتماعية

وينسجم مع طبيعته وتركيبه العامّ، لأنه أعجز ما يكون عن استيعاب الموقف الاجتماعي بكلّ خصائصه والطبيعة الإنسانية بكلّ محتواها. ويخلص أصحاب هذا القول إلى نتيجة هي أن النظام الاجتماعي يجب أن يوضع للإنسانية ولا يمكن أن تترك الإنسانية لتضع لنفسها النظام ما دامت معرفتها محدودة وشروطها الفكرية عاجزة عن استكناه أسرار المسألة الاجتماعية كلّها. وعلى هذا الأساس يقدمون الدليل على ضرورة الدين في حياة الإنسان وحاجة الإنسانية إلى الرسل والأنبياء، بوصفهم قادرين عن طريق الوحي على تحديد المصالح الحقيقية للإنسان في حياته الاجتماعية وكشفها للناس.

غير أن المشكلة في رأينا تبدو بصورة أكثر وضوحاً حين ندرس الشرط الثاني. فإن النقطة الأساسية في المشكلة ليست هي كيف يدرك الإنسان المصالح الاجتماعية؟ بل المشكلة الأساسية هي كيف يندفع هذا الإنسان إلى تحقيقها وتنظيم المجتمع بالشكل الذي يضمنها؟ ومثار المشكلة هو أن المصلحة الاجتماعية لا تتّفق في أكثر الأحايين مع الدافع الذاتي، لتناقضها مع المصالح الخاصّة للأفراد. فإن الدافع الذاتي الذي كان يضمن اندفاع الإنسان نحو المصالح الطبيعية للإنسانية لا يقف الموقف نفسه من مصالحها الاجتماعية، فبينما كان الدافع الذاتي يجعل الإنسان يحاول إيجاد دواء للسل، لأنّ إيجاد هذا الدواء من مصلحة الأفراد جميعاً.. نجد أن هذا الدافع الذاتي نفسه يحول دون تحقيق كثير من المصالح الاجتماعية ويمنع عن إيجاد التنظيم الذي يكفل تلك المصالح أو عن تنفيذه. فضمان معيشة العامل حال التعطّل يتعارض مع مصلحة الأغنياء الذين سيكلَّفون بتسديد نفقات هذا الضمان. وتأميم

الأرض يتناقض مع مصلحة أولئك الذين يمكنهم احتكار الأرض لأنفسهم. وهكذا كلّ مصلحة اجتماعية فإنها تمنى بمعارضة الدوافع الذاتية من الأفراد الذين تختلف مصلحتهم عن تلك المصلحة الاجتماعية العامّة.

وفي هذا الضوء نعرف الفارق الأساسي بين المصالح الطبيعية والمصالح الاجتماعية. فإن الدوافع الذاتية للأفراد لا تصطدم بالمصالح الطبيعية للإنسانية بل تدفع الأفراد إلى إيجادها واستثمار الوعي التأملي في هذا السبيل، وبذلك كان النوع الإنساني يملك الإمكانات التي تكفل له مصالحه الطبيعية بصورة تدريجية وفقاً لدرجة تلك الإمكانات التي تنمو عبر التجربة. وعلى العكس من ذلك المصالح الاجتماعية، فإن الدوافع الذاتية التي تنبع من حبّ الإنسان لنفسه وتدفعه إلى تقديم صالحه على صالح الآخرين، تحول دون استثمار الوعي العملي عند الإنسان استثماراً مخلصاً في سبيل توفير المصالح الاجتماعية وإيجاد التنظيم الاجتماعي الذي يكفل تلك المصالح وتنفيذ هذا التنظيم.

وهكذا يتّضح أن المشكلة الاجتماعية التي تحول بين الإنسانية وتكاملها الاجتماعي هي التناقض القائم بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية، وما لم تكن الإنسانية مجهّزة بإمكانات للتوفيق بين المصالح الاجتماعية والدوافع الأساسية التي تتحكّم في الأفراد، لا يمكن للمجتمع الإنساني أن يظفر بكماله الاجتماعي.

وهكذا تبقى المشكلة كما هي مشكلة مجتمع يتحكّم فيه الدافع الذاتي، وما دامت الكلمة العليا للدافع الذاتي الذي تمليه على كلّ فرد مصلحته الخاصّة، فسوف تكون السيطرة للمصلحة التي تملك قوّة

التنفيذ، فمن يكفل لمصلحة المجتمع في زحمة الأنانيات المتناقضة أن يصاغ قانونه وفقاً للمصالح الاجتماعية للإنسانية، مادام هذا القانون تعبيراً عن القوّة السائدة في المجتمع؟!

ولا يمكننا أن ننتظر من جهاز اجتماعيّ كالجهاز الحكومي أن يحلّ المشكلة بالقوّة ويوقف الدوافع الذاتية عند حدّها، لأنّ هذا الجهاز منبثق عن المجتمع نفسه، فالمشكلة فيه هي المشكلة في المجتمع بأسره لأنّ الدافع الذاتي هو الذي يتحكّم فيه.

ونخلص من ذلك كلّه إلى أن الدافع الذاتي هو مثار المشكلة الاجتماعية وأن هذا الدافع أصيل في الإنسان لأنه ينبع من حبّه لذاته. فهل كُتب على الإنسانية أن تعيش دائماً في هذه المشكلة الاجتماعية النابعة من دوافعها الذاتية وفطرتها وأن تشقى بهذه الفطرة؟! وهل استثنيت الإنسانية من نظام الكون الذي زُوّد كلّ كائن فيه بإمكانات التكامل، وأودعت فيه الفطرة التي تسوقه إلى كماله الخاصّ كما دلّت على ذلك التجارب العلمية إلى جانب البرهان الفلسفي؟!

كيف تعالج مشكلة التضادّ في المصالح

العالم أمامه سبيلان إلى دفع الخطر وإقامة دعائم المجتمع المستقرّ:

أحدهما: أن يبدّل الإنسان غير الإنسان أو تُخلَق فيه طبيعة جديدة تجعله يضحّي بمصالحه الخاصّة ومكاسب حياته المادّية المحدودة في سبيل المجتمع ومصالحه، مع إيمانه بأنه لا قيم إلا قيم تلك المصالح المادّية ولا مكاسب إلا مكاسب هذه الحياة المحدودة. وهذا إنما يتمّ إذا

انتزع من صميم طبيعته حبّ الذات وأُبدل بحبّ الجماعة، فيولد الإنسان وهو لا يحبّ ذاته إلا باعتبار كونه جزءاً من المجتمع، و لا يلتذّ لسعادته ومصالحه إلا بما أنها تمثّل جانباً من السعادة العامّة ومصلحة المجموع، فإن غريزة حبّ الجماعة تكون ضامنة حينئذ للسعي وراء مصالحها وتحقيق متطلباتها بطريقة ميكانيكية وأسلوب آليّ.

والفكرة في هذا الرأي القائل بمعالجة المشكلة عن طريق تطوير الإنسانية وإنشائها من جديد ترتكز على مفهوم الماركسية عن حبّ الذات؛ فإن الماركسية تعتقد أن حبّ الذات ليس ميلاً طبيعياً وظاهرة غريزية في كيان الإنسان، وإنما هو نتيجة للوضع الاجتماعي القائم على أساس الملكية الفردية، فإن الحالة الاجتماعية للملكية الخاصّة هي التي تكوّن المحتوى الروحي والداخلي للإنسان وتخلق في الفرد حبّه لمصالحه الخاصّة ومنافعه الفردية. فإذا حدثت ثورة في الأسس التي يقوم عليها الكيان الاجتماعي وحلّت الملكية الجماعية والاشتراكية محلّ الملكية الخاصّة، فسوف تنعكس الثورة في كلّ أرجاء المجتمع وفي المحتوى الداخلي للإنسان، فتنقلب مشاعره الفردية إلى مشاعر جماعية ويتحوّل حبّه لمصالحه الخاصّة إلى حبّ لمنافع الجماعة ومصالحها وفقاً لقانون التوافق بين حال الملكية الأساسية ومجموع الظواهر الفوقية التي تتكيّف بموجبها.

والواقع أن هذا المفهوم الماركسي لحبّ الذات يقدّر العلاقة بين الواقع الذاتي (غريزة حبّ الذات) وبين الأوضاع الاجتماعية بشكل مقلوب، وإلا فكيف نستطيع أن نؤمن بأنّ الدافع الذاتي وليد الملكية الخاصّة والتناقضات الطبقية التي تنجم عنها، فإن الإنسان لو لم يكن

يملك سلفاً الدافع الذاتي لما أوجد هذه التناقضات ولا فكّر في الملكية الخاصّة والاستئثار الفردي، ولماذا سيتأثر الإنسان بمكاسب النظام ويضعه بالشكل الذي يحفظ مصالحه على حساب الآخرين مادام لا يحسّ بالدافع الذاتي في أعماق نفسه؟!

فالحقيقة أن المظاهر الاجتماعية للأنانية في الحقل الاقتصادي والسياسي لم تكن إلا نتيجة للدافع الذاتي لغريزة حبّ الذات، فهذا الدافع أعمق منها في كيان الإنسان، فلا يمكن أن يزول وتقتلع جذوره بإزالة تلك الآثار، فإن عملية كهذه لا تعدو أن تكون استبدالاً لآثار بأخرى قد تختلف في الشكل والصورة لكنّها تتّفق معها في الجوهر والحقيقة.

و**السبيل الآخر:** الذي يمكن للعالم سلوكه لدرء الخطر عن حاضر الإنسانية ومستقبلها هو أن يطوّر المفهوم المادّي للإنسان عن الحياة وبتطويره تتطوّر طبيعياً أهدافها ومقاييسها وتتحقّق المعجزة حينئذ من أيسر طريق.

وهذا السبيل هو الذي سلكه الإسلام إيماناً منه بأنّ الحلّ الوحيد للمشكلة تطوير المفهوم المادّي للإنسان عن الحياة، حيث غزا هذا المفهومَ المادّي للحياة ووضع للحياة مفهوماً جديداً، وأقام على أساس ذلك المفهوم نظاماً لم يجعل الفرد فيه آلة ميكانيكية في الجهاز الاجتماعي ولا المجتمع هيئة قائمة لحساب الفرد، بل وضع لكلّ منهما حقوقه وكفل للفرد كرامته المعنوية والمادّية معاً.

والسبب في ذلك أن الواقع الطبيعي الحقيقي الذي يكمن وراء الحياة الإنسانية كلّها ويوجّهها بأصابعه هو حبّ الذات الذي يعبّر عنه بحبّ

اللذة وبغض الألم. ولا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمّل مختاراً مرارة الألم دون شيء من اللّذة في سبيل أن يلتذّ الآخرون ويتنعّموا إلا إذا سُلبت منه إنسانيته وأعطي طبيعة جديدة لا تتعشّق اللذة ولا تكره الألم.

وحتى الألوان الرائعة من الإيثار التي نشاهدها في الإنسان ونسمع بها عن تاريخه تخضع في الحقيقة أيضاً لتلك القوّة المحرّكة الرئيسية (غريزة حبّ الذات) فالإنسان قد يؤثر ولده أو صديقه على نفسه وقد يضحّي في سبيل بعض المثل والقيم، ولكنّه لن يقدم على شيء من هذه البطولات ما لم يحسّ فيها بلذّة خاصّة ومنفعة تفوق الخسارة التي تنجم عن إيثاره لولده وصديقه أو تضحيته في سبيل قيمة يؤمن بها.

فمتى أردنا أن نغيّر من سلوك الإنسان شيئاً يجب أن نغيّر من مفهوم اللذة والمنفعة عنده ونُدخل السلوك المقترح ضمن الإطار العامّ لغريزة حبّ الذات. فإذا كانت غريزة حبّ الذات بهذه المكانة من دنيا الناس وكانت الذات في نظر الإنسان عبارة عن طاقة مادّية محدودة وكانت اللذة عبارة عمّا تهيّئه المادّة من مُتع ومسرّات، فمن الطبيعي أن يشعر الإنسان بأنّ مجال كسبه محدود وأن شوطه قصير وأن غايته في هذا الشوط أن يحصل على مقدار من اللذة المادّية، وطريق ذلك ينحصر بطبيعة الحال في عصب الحياة المادّية وهو المال الذي يفتح أمام الإنسان السبيل إلى تحقيق كلّ أغراضه وشهواته. هذا هو التسلسل الطبيعي في المفاهيم المادّية الذي يؤدّي إلى عقلية رأسمالية كاملة. فالخطر على الإنسانية يكمن كلّه في تلك المفاهيم المادّية وما ينبثق عنها من مقاييس للأهداف والأعمال.

من هنا وضع الإسلام يده على نقطة الداء الحقيقية في النظام

الاجتماعي للديمقراطية وما إليه من أنظمة، فمحاها محواً ينسجم مع الطبيعة الإنسانية. فإن نقطة الارتكاز الأساسية لما ضجّت به الحياة البشرية من أنوع الشقاء وألوان المآسي هي النظرة المادّية إلى الحياة التي نختصرها بعبارة مقتضبة في افتراض حياة الإنسان في هذه الدنيا هي كلّ ما في الحساب من شيء وإقامة المصلحة الشخصية مقياساً لكلّ فعالية ونشاط.

إن الديمقراطية الرأسمالية نظام محكوم عليه بالانهيار والفشل المحتّم في نظر الإسلام، ولكن لا باعتبار ما يزعمه الاقتصاد الشيوعي من تناقضات رأس المال بطبيعته وعوامل الفناء التي تحملها الملكية الخاصّة في ذاتها، لأنّ الإسلام يختلف في طريقته المنطقية واقتصاده السياسي وفلسفته الاجتماعية عن مفاهيم هذا الزعم وطريقته الجدلية، بل إن مردّ الفشل والوضع الفاجع الذي مُنيت به الديمقراطية الرأسمالية في عقيدة الإسلام إلى مفاهيمها المادّية الخالصة التي لا يمكن أن يسعد البشر بنظام يستوحي جوهره منها ويستمدّ خطوطه العامّة من روحها وتوجيهها.

فلابد من معين آخر غير المفاهيم المادّية عن الكون يستقي منه النظام الاجتماعي، ولابدّ من وعي سياسيّ صحيح ينبثق عن مفاهيم حقيقية للحياة، ويتبنى القضية الإنسانية الكبرى ويسعى إلى تحقيقها على قاعدة تلك المفاهيم، ويدرس مسائل العالم من هذه الزاوية. وعند اكتمال هذا الوعي السياسي في العالم واكتساحه لكلّ وعي سياسيّ آخر وغزوه لكلّ مفهوم للحياة لا يندمج بقاعدته الرئيسية، يمكن أن يدخل العالم في حياة جديدة مشرقة بالنور عامرة بالسعادة.

إن هذا الوعي السياسي العميق هو رسالة السلام الحقيقي في العـالم، وإن هذه الرسالة المنقذة لهي رسالة الإسلام الخالدة التي استمدّت نظامها الاجتماعي ـ المختلف عن كلّ ما عُرض من أنظمة بشرية ـ من قاعـدة فكرية جديدة للحياة والكون، وقد أوجد الإسلام بتلك القاعـدة الفكريـة النظرة الصحيحة للإنسان إلى حياته، فجعله يؤمن بأنّ حياته منبثقـة مـن مبدأ الكمال المطلق، وأنها إعداد للإنسان إلى عالم لا عناء فيه ولا شقاء، ونصب له مقياساً خلقياً جديداً في كـلّ خطواتـه وأدواره وهـو رضـا الله تعالى.

فليس كلّ ما تفرضه المصلحة الشخصية فهو جائز وكـلّ مـا يـؤدّي إلى خسارة شخصية فهو محرم غير مستساغ، بـل الهـدف الـذي رسـمه الإسلام للإنسان في حياته هو الرضا الإلهـي، والمقيـاس الخلقـي الـذي توزن به جميع الأعمال إنما هو مقدار ما يحـصل بهـا مـن هـذا الهـدف المقدّس. والإنسان المـستقيم هـو الإنـسان الـذي يحقـق هـذا الهـدف، والشخصية الإسـلامية الكاملـة هـي الشخـصية التـي سـارت فـي شـتى أشواطها على هُدى هذا الهدف وضوء هذا المقياس وضمن إطاره العامّ.

وليس هذا التحويل في مفاهيم الإنسان الخلقية وموازينـه وأغراضـه يعني تغيير الطبيعة الإنسانية وإنشاءها إنـشاءً جديـداً كمـا كانـت تعنـي الفكـرة الـشيوعية. فحـبّ الـذات ـ أي حـبّ الإنـسان لذاتـه وتحقيـق مشتهياتها الخاصّة ـ طبيعي في الإنسان، ولا نعرف اسـتقراء فـي ميـدان تجريبيّ أوضح من استقراء الإنسانية في تأريخها الطويـل الـذي يبـرهن على ذاتية حبّ الذات، بل لو لم يكن حبّ الذات طبيعياً وذاتياً للإنـسان لما اندفع الإنسان الأول قبل كلّ تكوينة اجتماعية إلـى تحقيـق حاجاتـه

ودفع الأخطار عن ذاته والسعي وراء مشتهياته بالأساليب البدائية التي حفظ بها حياته وأبقى وجوده، وبالتالي خوض الحياة الاجتماعية والاندماج في علاقات مع الآخرين تحقيقاً لتلك الحاجات ودفعاً لتلك الأخطار.

ولما كان حبّ الذات يحتلّ هذا الموضع من طبيعة الإنسان، فأيّ علاج حاسم للمشكلة الإنسانية يجب أن يقوم على أساس الإيمان بهذه الحقيقة، وإذا قام على فكرة تطويرها أو التغلّب عليها فهو علاج مثالي لا ميدان له في واقع الحياة العملية التي يعيشها الإنسان.

رسالة الدين لحلّ مشكلة تضادّ المصالح

يقوم الدين برسالته الكبرى التي لا يمكن أن يضطلع بأعبائها غيره ولا أن تُحقّق أهدافها البنّاءة وأغراضها الرشيدة إلا على أسسه وقواعده، فيربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه للإنسان وحبّ الذات المرتكزة في فطرته. وفي تعبير آخر: إن الدين يوحّد بين المقياس الفطري للعمل والحياة وهو حبّ الذات، والمقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة ليضمن السعادة والرفاه والعدالة.

إن المقياس الفطري يتطلّب أن يقدِّم الإنسان مصالحه الذاتية على مصالح المجتمع ومقوّمات التماسك فيه، والمقياس الذي ينبغي أن يحكم ويسود هو المقياس الذي تتعادل في حسابه المصالح كلّها وتتوازن في مفاهيمه القيم الفردية والاجتماعية.

فكيف يتمّ التوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين لتعود الطبيعة الإنسانية في الفرد عاملاً من عوامل الخير والسعادة للمجموع بعد أن

كانت مثار المأساة والنزعة التي تتفنّن في الأنانية وأشكالها؟ إن التوفيق والتوحيد يحصل بعملية يضمنها الدين للبشرية التائهة، وتتّخذ العملية أسلوبين:

الأسلوب الأول: هو تركيز التفسير الواقعي للحياة وإشاعة فهمها في لونها الصحيح كمقدّمة تمهيدية إلى حياة أخروية يكسب الإنسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه في سبيل تحصيل رضا الله. فالمقياس الخلقي أو رضا الله تعالى يضمن المصلحة الشخصية في نفس الوقت الذي يحقّق فيه أهدافه الاجتماعية الكبرى. فالدين يأخذ بيد الإنسان إلى المشاركة في إقامة المجتمع السعيد والمحافظة على قضايا العدالة فيه التي تحقّق رضا الله تعالى، لأنّ ذلك يدخل في حساب ربحه الشخصي مادام كلّ عمل ونشاط في هذا الميدان يعوَّض بأعظم العوض وأجلّه.

فمسألة المجتمع هي مسألة الفرد أيضاً في مفاهيم الدين عن الحياة وتفسيرها، ولا يمكن أن يحصل هذا الأسلوب من التوفيق في ظلّ فهم مادّي للحياة؛ فإن الفهم المادّي للحياة يجعل الإنسان بطبيعته لا ينظر إلاّ إلى ميدانه الحاضر وحياته المحدودة، على عكس التفسير الواقعي للحياة الذي يقدّمه الإسلام فإنه يوسّع من ميدان الإنسان ويفرض عليه نظرة أعمق إلى مصالحه ومنافعه ويجعل من الخسارة العاجلة ربحاً حقيقياً في هذه النظرة العميقة، ومن الأرباح العاجلة خسارة حقيقية في نهاية المطاف.

﴿مَنْ عَمِلَ صالحاً فَلِنَفْسهِ وَمَنْ أساءَ فَعَلَيْها﴾ (فصلت: ٤٦)، ﴿وَمَنْ عَمِلَ صالحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَهُوَ مُؤمِنٌ فَأولئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ

فيها بِغَيْرِ حساب﴾ (غافر: ٤٠)، ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتاتاً لِيُرَوْا أَعْمالَهُمْ. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٦ – ٨)، ﴿ذلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ ولا نَصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ في سَبِيلِ اللَّهِ وَلا يَطَأُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلا يَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ. ولا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً وَلا يَقْطَعُونَ وادِياً إلاَّ كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (التوبة: ١٢٠ – ١٢١)، ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ في سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ في كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضاعِفُ لِمَنْ يَشاءُ وَاللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦١).

هذه بعض الصور الرائعة التي يقدّمها الدين مثالاً على الأسلوب الأول الذي يتّبعه للتوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين، فيربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة ويطوّر من مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأنّ مصالحه الخاصّة والمصالح الحقيقية العامّة للإنسانية التي يحدّدها الإسلام مترابطتان.

الأسلوب الثاني: الذي يتّخذه الدين للتوفيق بين الدافع الذاتي والقيم أو المصالح الاجتماعية فهو التعهّد بتربية أخلاقية خاصّة تعنى بتغذية الإنسان روحياً وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الخلقية فيه. فإن في طبيعة الإنسان طاقات واستعدادات لميول متنوّعة، بعضها ميول مادّية تتفتح شهواتها بصورة طبيعية كشهوات الطعام والشراب والجنس، وبعضها ميول معنوية تتفتّح وتنمو بالتربية والتعاهد، ولأجل ذلك كان من الطبيعي للإنسان إذا تُرك لنفسه أن تسيطر عليه الميول المادّية لأنها تتفتّح بصورة طبيعية وتظلّ الميول المعنوية واستعداداتها الكامنة في

النفس مستترة.

والدين باعتباره يؤمن بقيادة معصومة مسدَّدة من الله فهو يوكل أمر تربية الإنسانية وتنمية الميول المعنوية فيها إلى هذه القيادة وفروعها، فتنشأ بسبب ذلك مجموعة من العواطف والمشاعر النبيلة ويصبح الإنسان يحبّ القيم الخلقية والمثل التي يربّيه الدين على احترامها ويستبسل في سبيلها ويزيح عن طريقها ما يقف أمامها من مصالحه ومنافعه.

وليس معنى ذلك أن حبّ الذات يُمحى من الطبيعة الإنسانية بل إن العمل في سبيل تلك القيم والمثل تنفيذ كامل لإرادة حبّ الذات، فإن القيم بسبب التربية الدينية تصبح محبوبة للإنسان ويكون تحقيق المحبوب بنفسه معبّراً عن لذّة شخصية خاصّة، فتفرض طبيعة حبّ الذات بذاتها السعي لأجل القيم الخلقية المحبوبة تحقيقاً للّذة الخاصّة بذلك.

فهذان هما الطريقان اللذان ينتج عنهما ربط المسألة الخلقية بالمسألة الفردية. ويتلخّص أحدهما في إعطاء التفسير الواقعي لحياة أبدية لا لأجل أن يزهد الإنسان في هذه الحياة، ولا لأجل أن يخنع للظلم ويقرّ على غير العدل، بل لأجل ضبط الإنسان بالمقياس الخلقي الصحيح الذي يمدّه ذلك التفسير بالضمان الكافي. ويتلخّص الآخر في التربية الخلقية التي ينشأ عنها في نفس الإنسان مختلف المشاعر والعواطف التي تضمن إجراء المقياس الخلقي بوحي من الذات. فالفهم المعنوي للحياة والتربية الخلقية للنفس في رسالة الإسلام هما السببان المجتمعان على معالجة السبب الأعمق للمأساة الإنسانية. ولنعبِّر دائماً عن فهم الحياة على أنها تمهيد لحياة أبدية بالفهم المعنوي للحياة، ولنعبِّر أيضاً عن المشاعر والأحاسيس التي تغذّيها التربية

الخلقية بالإحساس الخلقي بالحياة.

فالفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها هما الركيزتان اللتان يقوم على أساسهما المقياس الخلقي الجديد الذي يضعه الإسلام للإنسانية وهو رضا لله تعالى. ورضا الله هذا الذي يقيمه الإسلام مقياساً عامّاً في الحياة هو الذي يقود السفينة البشرية إلى ساحل الحقّ والخير والعدالة.

فالميزة الأساسية للنظام الإسلامي تتمثّل في ما يرتكز عليه من فهم معنويّ للحياة وإحساس خلقيّ بها. والخط العريض في هذا النظام هو اعتبار الفرد والمجتمع معاً وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكل متوازن. فليس الفرد هو القاعدة المركزية في التشريع والحكم، وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر إليه الدولة وتشرّع لحسابه.

وكلّ نظام اجتماعيّ لا ينبثق عن ذلك الفهم والإحساس فهو إما نظام يجري مع الفرد في نزعته الذاتية فتتعرض الحياة الاجتماعية لأقسى المضاعفات وأشدّ الأخطار، وإما نظام يحبس في الفرد نزعته ويشلّ فيه طبيعته لوقاية المجتمع ومصالحه، فينشأ الكفاح المرير الدائم بين النظام وتشريعاته والأفراد ونزعاتهم، بل يتعرض الوجود الاجتماعي للنظام دائماً للانتكاس على يد منشئيه مادام هؤلاء يحملون نزعات فردية أيضاً، وما دامت هذه النزعات تجد لها بكبت النزعات الفردية الأخرى وتسلّم القيادة الحاسمة مجالاً واسعاً وميداناً لا نظير له للانطلاق والاستغلال.

وكلّ فهم معنويّ للحياة وإحساس خلقيّ بها لا ينبثق عنهما نظام كامل للحياة يحسب فيه لكلّ جزء من المجتمع حسابه وتعطى لكلّ فرد

حرّيته التي هذّبها ذلك الفهم والإحساس، والتي تقوم الدولة بتحديدها في ظروف الشذوذ عنهما، أقول: إن كلّ عقيدة لا تلد للإنسانية هذا النظام فهي لا تخرج عن كونها تلطيفاً للجو وتخفيفاً من الويلات، وليست علاجاً محدّداً وقضاءً حاسماً على أمراض المجتمع ومساوئه، وإنما يُشاد البناء الاجتماعي المتماسك على فهم معنويّ للحياة وإحساس خلقيّ بها ينبثق عنهما نظام يملأ الحياة بروح هذا الإحساس وجوهر ذلك الفهم.

وهذا هو الإسلام في أخصر عبارة وأروعها، فهو عقيدة معنوية وخلقية ينبثق عنها نظام كامل للإنسانية يرسم لها شوطها الواضح المحدّد ويضع لها هدفاً أعلى في ذلك الشوط ويعرّفها على مكاسبها منه.

وأما أن يُقضى على الفهم المعنوي للحياة ويُجرَّد الإنسان عن إحساسه الخلقي بها وتعتبر المفاهيم الخلقية أوهاماً خالصة خلقتها المصالح المادّية، والعامل الاقتصادي هو الخلاّق لكلّ القيم والمعنويات، وترجى بعد ذلك سعادة للإنسانية واستقرار اجتماعيّ لها، فهذا هو الرجاء الذي لا يتحقّق إلا إذا تبدل البشر إلى أجهزة ميكانيكية يقوم على تنظيمها عدّة من المهندسين الفنّيين.

وليست إقامة الإنسان على قاعدة ذلك الفهم المعنويّ للحياة والإحساس الخلقي بها عملاً شاقّاً وعسيراً، فإنّ الأديان في تاريخ البشرية قد قامت بأداء رسالتها الكبيرة في هذا المضمار، وليس لجميع ما يحفل به العالم اليوم من مفاهيم معنوية وأحاسيس خلقية ومشاعر وعواطف نبيلة تعليل أوضح وأكثر منطقية، من تعليل ركائزها وأسسها بالجهود الجبّارة التي قامت بها الأديان لتهذيب الإنسانية، والدافع الطبيعي في

الإنسان وما ينبغي له من حياة وعمل.

فتلخّص أن الدين هو صاحب الدور الأساسي في حلّ المشكلة الاجتماعية عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامّة. وبهذا نعرف أن الدين حاجة فطرية للإنسانية، لأنّ الفطرة ما دامت هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة فلابدَّ أن تكون قد جُهّزت بإمكانات لحلّ المشكلة أيضاً، لئلا يشذّ الإنسان عن سائر الكائنات التي زوِّدت فطرتها جميعاً بالإمكانات التي تسوق كلّ كائن الى كماله الخاصّ. وليست تلك الإمكانات التي تملكها الفطرة الإنسانية لحلّ المشكلة إلا غريزة التديّن والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين وصوغها في إطاره العامّ.

فللفطرة الإنسانية إذن جانبان:

• فهي من ناحية تملي على الإنسان دوافعه الذاتية التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الإنسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع والمصالح الحقيقية العامّة للمجتمع الإنساني).

• وهي من ناحية أخرى تزوّد الإنسان بإمكانية حلّ المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التديّن وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفّق بين المصالح العامّة والدوافع الذاتية.

وبهذا أتمّت الفطرة وظيفتها في هداية الإنسان إلى كماله. فلو بقيت تثير المشكلة ولا تموّن الطبيعة الإنسانية بحلّها، لكان معنى هذا أن الكائن الإنساني يبقى قيد المشكلة عاجزاً عن حلّها مسوقاً بحكم فطرته إلى شرورها ومضاعفاتها. وهذا ما قرّره الإسلام بكلّ وضوح في قوله

تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فطْرَةَ اللَّهِ الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْديلَ لخَلْقِ اللَّهِ ذلكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)؛ فإن هذه الآية تقرر:

• إن الدين من شؤون الفطرة الإنسانية التي فطر الناس عليها جميعاً ولا تبديل لخلق الله.

• إن هذا الدين الذي فُطرت الإنسانية عليه ليس هو إلا الدين الحنيف أي دين التوحيد الخالص، لأنّ دين التوحيد هو وحده الذي يمكن أن يؤدّي وظيفة الدين الكبرى ويوحّد البشرية على مقياس عمليّ وتنظيم اجتماعيّ تُحفظ فيه المصالح الاجتماعية، وأما أديان الشرك أو الأرباب المتفرّقة على حدّ تعبير القرآن فهي في الحقيقة نتيجة للمشكلة فلا يمكن أن تكون علاجاً لها، لأنها كما قال يوسف لصاحبَي السجن: ﴿ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونهِ إلاَّ أسْماءً سَمَّيْتُمُوها أنْتُمْ وَآباؤكُمْ ما أنْزَلَ اللَّهُ بها منْ سُلْطانٍ﴾ (يوسف: ٤٠)، يعني بذلك أنها وليدة الدوافع الذاتية التي أملت على الناس أديان الشرك طبقاً لمصالحهم الشخصية المختلفة، لتصرف بذلك ميلهم الطبيعي إلى الدين الحنيف تصريفاً غير طبيعي وتحول بينهم وبين الاستجابة الصحيحة لميلهم الديني الأصيل.

• إن الدين الحنيف الذي فُطِرَت الإنسانية عليه يتميّز بكونه ديناً قيّماً على الحياة ﴿ذلك الدين القيّم﴾ قادراً على التحكّم فيها وصياغتها في إطاره العامّ. وأما الدين الذي لا يتولّى إمامة الحياة وتوجيهها فهو لا يستطيع أن يستجيب استجابة كاملة للحاجة الفطرية في الإنسان إلى الدين، ولا يمكنه أن يعالج المشكلةالأساسية في حياة الإنسان.

مقاربة الطباطبائي لإثبات النبوّة العامّة

قدّم الطباطبائي لبحثه بمقدّمتين:

الأولى: من التصديقات الأساسية تصديق الإنسان بأنه يجب أن يستخدم كلّ ما يمكنه استخدامه في طريق كماله، وبعبارة أخرى إذعانه بأنه ينبغي أن ينتفع لنفسه ويستبقي حياته بأيّ سبب أمكن، وبذلك يأخذ في التصرّف في المادّة ويعمل آلات من المادّة يتصرّف بها في المادّة كاستخدام السكين للقطع واستخدام الإبرة للخياطة واستخدام الإناء لحبس المايعات واستخدام السلّم للصعود، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ولا يحدّ من حيث التركيب والتفصيل، وأنواع الصناعات والفنون المتّخذة لبلوغ المقاصد والأغراض المنظور فيها.

وبذلك يأخذ الإنسان أيضاً في التصرّف في النبات بأنواع التصرّف، فيستخدم أنواع النبات بالتصرّف فيها في طريق الغذاء واللباس والسكنى وغير ذلك، وبذلك يستخدم أيضاً أنواع الحيوان في سبيل منافع حياته، فينتفع من لحمها وجلدها وشعرها ووبرها وقرنها ولبنها ونتاجها وجميع أفعالها، ولا يقتصر على سائر الحيوان دون أن يستخدم سائر أفراد نوعه من الآدميين، فيستخدمها كلّ استخدام ممكن ويتصرّف في وجودها وأفعالها بما يتيسّر له من التصرّف، كلّ ذلك مما لا ريب فيه.

الثانية: إن الإنسان لمّا وجد سائر الأفراد من نوعه وهم أمثاله يريدون منه ما يريده منهم، صالحهم ورضي منهم أن ينتفعوا منه وزان ما ينتفع منهم، وهذا حكمه بوجوب اتخاذ المدنية والاجتماع التعاوني، ويلزمه الحكم بلزوم استقرار الاجتماع بنحو ينال كلّ ذي حقّ حقّه، وتتعادل النسب والروابط وهو العدل الاجتماعي.

فهذا الحكم أعني حكمه بالاجتماع المدني والعدل الاجتماعي إنما هو حكم دعا إليه الاضطرار، ولولا الاضطرار المذكور لم يقض به الإنسان أبداً، وهذا معنى ما يقال إن الإنسان مدنيّ بالطبع وإنه يحكم بالعدل الاجتماعي، فإن ذلك أمر ولّده حكم الاستخدام المذكور اضطراراً على ما مرّ بيانه. ولذلك كلّما قوي إنسان على آخر ضعف حكم الاجتماع التعاوني وحكم العدل الاجتماعي أثراً فلا يراعيه القوي في حقّ الضعيف، ونحن نشاهد ما يقاسيه ضعفاء الملل من الأمم القوية وعلى ذلك جرى التاريخ أيضاً إلى هذا اليوم الذي يُدّعَى أنه عصر الحضارة والحرية.

وهو الذي يستفاد من كلام الله عزّ وجلّ كقوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ (الأحزاب: ٧٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾ (المعارج: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم:٣٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسانَ لَيَطْغى. أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى﴾ (العلق: ٦ – ٧).

ولو كان العدل الاجتماعي مما يقتضيه طباع الإنسان طباعاً أولياً لكان الغالب على المجتمعات في شؤونها هو العدل وحسن تشريك المساعي ومراعاة التساوي، مع أن المشهود دائماً خلاف ذلك، وإعمال القدرة والغلبة وتحميل القويّ مطالبه الضعيف واستذلال الغالب للمغلوب واستعباده في طريق مقاصده ومطامعه.

وترتّب على هذين الأصلين حدوث الاختلاف بين أفراد الإنسان، لأنّ قريحة الاستخدام في الإنسان إذا انضمّت إلى الاختلاف الضروريّ بين الأفراد من حيث الخلقة ومنطق الحياة والعادات والأخلاق المستندة إلى ذلك وإنتاج ذلك للاختلاف الضروريّ من حيث القوّة والضعف، يؤدّي إلى الاختلاف والانحراف عمّا يقتضيه الاجتماع الصالح من العدل

الاجتماعي. فيستفيد القويّ من الضعيف أكثر مما يفيده وينتفع الغالب من المغلوب من غير أن ينفعه، ويقابله الضعيف المغلوب مادام ضعيفاً مغلوباً بالحيلة والمكيدة والخدعة، فإذا قوي وغلب قابل ظالمه بأشدّ الانتقام، فكان بروز الاختلاف مؤدّياً إلى الهرج والمرج وداعياً إلى هلاك الإنسانية وفناء الفطرة وبطلان السعادة. وإلى ذلك يشير تعالى بقوله: ﴿وَما كانَ النَّاسُ إلاَّ أمَّةً واحدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ (يونس: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿وَلا يَزالُونَ مُخْتَلِفينَ. إلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذلكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: ١١٨ – ١١٩).

وهذا الاختلاف ـ كما عرفت ـ ضروريُّ الوقوع بين أفراد المجتمعين من الإنسان لاختلاف الخلقة باختلاف الموادّ، وإن كان الجميع إنساناً بحسب الصورة الإنسانية الواحدة، والوحدة في الصورة تقتضي الوحدة من حيث الأفكار والأفعال بوجه، واختلاف المواد يؤدّي إلى اختلاف الإحساسات والإدراكات والأحوال في عين أنها متّحدة بنحو، واختلافها يؤدّي إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال، واختلافها يؤدّي إلى اختلاف الأفعال وهو المؤدّي إلى اختلال نظام المجتمع الإنساني.

فإذا اتّضح ذلك نقول: لمّا كان الإنسان بحسب طبعه وفطرته سائراً نحو الاختلاف كما أنه سالك نحو الاجتماع المدني، إذن لا يتمكن من رفع الاختلاف، وكيف يدفع شيء ما يجذبه إليه نفسه. فرفع الله سبحانه هذا الاختلاف بالنبوّة والتشريع بهداية النوع الإنساني إلى كماله اللائق بحالهم المصلح لشأنهم، وهذا الكمال كمال حقيقيّ داخل في الصنع والإيجاد، فما هو مقدّمته كذلك. وقد قال تعالى: ﴿الذي أعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى﴾ (طه: ٥٠)، فبيّن أن من شأنه وأمره تعالى أن يهدي كلّ

شيء إلى ما يتمّ به خلقه، ومن تمام خلقة الإنسان أن يهتدي إلى كمال وجوده في الدنيا والآخرة، وقد قال تعالى أيضاً: ﴿كُلاً نُمِدُّ هؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطاءِ رَبِّكَ وَما كانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾ (الإسراء: ٢٠)، وهذه الآية تفيد أن شأنه تعالى هو الإمداد بالعطاء، يمدّ كلّ من يحتاج إلى إمداده في طريق حياته ووجوده ويعطيه ما يستحقّه، وإن عطاءَه غير محظور ولا ممنوع من قبله تعالى إلا أن يمتنع ممتنع بسوء حظ نفسه من قِبل نفسه لا من قِبله تعالى.

ومن المعلوم أن الإنسان غير متمكن من تتميم هذه النقيصة من قِبل نفسه، فإنّ فطرته هي المؤدّية إلى هذه النقيصة؛ فكيف يقدر على تتميمها وتسوية طريق السعادة والكمال في حياته الاجتماعية؟

وإذا كانت طبيعة الإنسانية هي المؤدّية إلى هذا الاختلاف العائق للإنسان عن الوصول إلى كماله الحريّ به، وهي قاصرة عن تدارك ما أدّت إليه وإصلاح ما أفسدته، فالإصلاح لو كان يجب أن يكون من جهة غير جهة الطبيعة وهي الجهة الإلهية التي هي النبوّة بالوحي، ولذا عبّر تعالى عن قيام الأنبياء بهذا الإصلاح ورفع الاختلاف بالبعث، ولم ينسبه في القرآن كلّه إلا إلى نفسه، مع أن قيام الأنبياء كسائر الأمور له ارتباطات بالمادّة بالروابط الزمانية والمكانية.

فالنبوة حالة إلهية ـ وإن شئت قل غيبية ـ نسبتها إلى هذه الحالة العمومية من الإدراك والفعل نسبة اليقظة إلى النوم، بها يدرك الإنسان المعارف التي بها يرتفع الاختلاف والتناقض في حياة الإنسان، وهذا الإدراك والتلقّي من الغيب هو المسمى في لسان القرآن بالوحي، والحالة التي يتّخذها الإنسان منه لنفسه بالنبوة.

ومن هنا يظهر أن هذا (أعني تأدية الفطرة إلى الاجتماع المدنيّ من جهة وإلى الاختلاف من جهة أخرى وعنايته بالهداية إلى تمام الخلقة)، مبدأ حجّة على وجود النبوّة، وبعبارة أخرى: دليل النبوّة العامّة.

ولا ضير في تزاحم حكمين فطريّين إذا كان فوقهما ثالث يحكم بينهما ويعدّل أمرهما ويصلح شأنهما، وذلك كالإنسان تتسابق قواه في أفعالها ويؤدّي ذلك إلى التزاحم، كما أن جاذبة التغذي تقضي بأكل ما لا تطيق هضمه الهاضمة ولا تسعه المعدة، وهناك عقل يعدل بينهما ويقضي لكلّ ما يناسبه، ويقدّر فعل كلّ واحدة من هذه القوى الفعالة بما لا يزاحم الأخرى في فعلها.

والتنافي بين حكمين فطريين فيما نحن فيه من هذا القبيل، فسلوك فطرة الإنسان إلى المدنية ثم سلوكها إلى الاختلاف يؤدّيان إلى التنافي، ولكن الله يرفع التنافي برفع الاختلاف الموجود ببعث الأنبياء بالتبشير والإنذار وإنزال الكتب الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه[1].

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، ج٢، ص١١٦ ـ ١٣١، بتصرّف.

الأمر الثاني: إثبات نبوّة الرَّسول الأعظم

كما ثبت الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي ومناهج الاستدلال العلمي، كذلك يمكن إثبات نبوّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله بالدليل العلمي الاستقرائي وبنفس المناهج التي تستخدم في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا العلمية. ولنمهّد لذلك بمثال: إذا تسلّم الإنسان رسالة من أحد أقاربه وكان هذا القريب صبيّاً يدرس في مدرسة ابتدائية بأحد الأرياف، فلاحظ الإنسان الذي تسلّم الرسالة أنها قد كُتبت بلغة حديثة وبعبارات مركّزة وبليغة وبقدرة فنّية فائقة على تنسيق الأفكار وعرضها بصورة مثيرة، إذا تسلّم الإنسان رسالة من هذا القبيل فسوف يستنتج أن شخصاً مثقّفاً واسع الاطلاع قويّ العبارة قد أملى الرسالة على هذا الصبيّ أو شيئاً من هذا القبيل. وإذا أردنا أن نحلّل هذا الاستنتاج والاستدلال نجد أن بالإمكان تجزئته إلى الخطوات التالية:

الأولى: إن كاتب الرسالة صبيّ ريفيّ ويدرس في مدرسة ابتدائية.

الثانية: إن الرسالة تتميّز بأسلوب بليغ ودرجة كبيرة من الإجادة الفنّية وقدرة فائقه على تنسيق الأفكار.

الثالثة: إن الاستقراء يثبت في الحالات المماثلة أن صبيّاً بتلك المواصفات التي تقدّمت في الخطوة الأولى لا يمكنه أن يصوغ رسالة بالمواصفات التي لوحظت في الخطوة الثانية.

الرابعة: يستنتج من ذلك أن الرسالة من نتاج شخص آخر استطاع

ذلك الصبيّ بشكل وآخر أن يستفيد منه ويسجّله في رسالته.

وتتلخّص عملية الاستدلال في أنه كلّما لوحظت ظاهرة معيّنة ضمن عوامل وظروف محسوسة ولوحظ استقرائياً أن هذه العوامل والظروف المحسوسة في الحالات المماثلة لا تؤدّي إلى نفس الظاهرة، فيدلّ ذلك على وجود عامل آخر غير منظور لابدَّ من افتراضه لتفسير تلك الظاهرة. وبكلمة أخرى: إن النتيجة إذا جاءت أكبر من الظروف والعوامل المحسوسة بحكم الاستقراء للحالات المماثلة، كشفت عن وجود شيء غير منظور وراء تلك الظروف والعوامل المحسوسة.

وهذا ما يصدق تماماً على نبوّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والرسالة التي أعلنها باسم السماء، وذلك ضمن الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: إن هذا الشخص الذي أعلن رسالته على العالم باسم السماء ينتسب إلى شبه الجزيرة العربية التي كانت من أشدّ أجزاء الأرض تخلّفاً في ذلك الحين من الناحية الحضارية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وينتمي إلى الحجاز بالذات من أقطار تلك الجزيرة وهو قطر لم يمرّ حتى تاريخياً بمثل الحضارات التي نشأت قبل ذلك بمئات السنين في مواضع أخرى محدّدة من تلك الجزيرة ولم يعرف أيّ تجربة اجتماعية متكاملة.

ولم ينلْ هذا القطر من ثقافة عصره على الرغم من انخفاضها عموماً شيئاً يذكر، ولم ينعكس على أدبه وشعره شيء ملحوظ من أفكار العالم وتياراته الثقافية وقتئذ، وكان منغمساً من الناحية العقائدية في فوضى الشرك والوثنية، ومفكّكاً اجتماعياً تسيطر عليه عقلية العشيرة وتلعب فيه الانتماءات إلى هذه العشيرة أو تلك الدور الأساسي في أكثر أوجه

النشاط، بكلّ ما يؤدّي إليه ذلك من التناقضات وألوان الغزو والصراع الرخيص. ولم يكن البلد الذي نشأ فيه هذا الرسول قد عرف أيّ شكل من أشكال الحكم سوى ما يفرضه الولاء للقبيلة من مواضعات. ولم يكن وضع القوى المنتجة والظروف الاقتصادية في ذلك الجزء من العالم يتميّز عن أكثر بقاع العالم المتخلّف حينذاك.

وحتى القراءة والكتابة بوصفها أبسط أشكال الثقافة كانت حالة نادرة نسبياً في تلك البيئة إذ كان المجتمع أمّياً على العموم: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢). وكان شخص النبي صلى الله عليه وآله يمثّل الحالة الاعتيادية من هذه الناحية، فلم يكن قبل البعثة يقرأ ويكتب ولم يتلقّ أيّ تعليم منظّم أو غير منظّم: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨).

وهذا النصّ القرآني دليل واضح على مستوى ثقافة الرسول قبل البعثة وهو دليل حاسم حتى في حقّ من لا يؤمن بربانيّة القرآن، لأنه على أيّ حال نصّ أعلنه النبي صلى الله عليه وآله على بني قومه وتحدّث به إلى أعرف الناس بحياته وتاريخه، فلم يعترض أحد على ما قال ولم يُنكر أحدٌ ما ادّعى.

بل نلاحظ أن النبي صلى الله عليه وآله لم يساهم قبل البعثة حتى في ألوان النشاط الثقافي الذي كان شائعاً في قومه من شعر وخطابة، ولم يؤثر عنه أيّ تميّز عن أبناء قومه إلا في التزاماته الخُلُقية وأمانته ونزاهته وصدقه وعفّته.

وقد عاش أربعين سنة قبل البعثة في قومه دون أن يحسّ الناس من حوله بأيّ شيء يميّزه سوى ذلك السلوك النظيف، ودون أن تبرز في حياته أيّ بذور عملية أو اتجاهات جادّة نحو عملية التغيير الكبرى التي طلع بها على العالم فجأةً بعد أربعين عاماً من عمره الشريف: ﴿قُلْ لَوْ شاءَ اللَّهُ ما تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلا أَدْراكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٦).

وكان النبي صلى الله عليه وآله قد وُلد في مكّة وظلّ فيها طيلة الفترة التي سبقت البعثة ولم يغادرها إلى خارج الجزيرة العربية إلا في سفرتين قصيرتين، إحداهما مع عمّه أبي طالب وهو صبيّ في أوائل العقد الثاني والأخرى بأموال خديجة وهو في أواسط العقد الثالث.

ولم يتيسّر له بحكم عدم تعلّمه للقراءة والكتابة أن يقرأ شيئاً من النصوص الدينية لليهودية أو المسيحية، كما لم يتسرّب إليه أيّ شيء ملحوظ من تلك النصوص عن طريق البيئة، لأنّ مكّة كانت وثنيّة في أفكارها وعاداتها، ولم يتسرّب إليها الفكر المسيحي أو اليهودي ولم يدخل الدير إلى حياتها بشكل من الأشكال، حتى أولئك الحنفاء الذي رفضوا عبادة الأصنام من عرب مكّة لم يكونوا قد تأثّروا باليهودية أو المسيحية ولم ينعكس شيء من الأفكار اليهودية والمسيحية على ما خلّفه قسّ بن ساعدة أو غيره من تراث أدبيّ شعريّ.

ولو كان النبي صلى الله عليه وآله قد بذل أيّ جهد للاطلاع على مصادر الفكر اليهودي والمسيحي للوحظ ذلك ؛ إذ في بيئة ساذجة ومنقطعة الصلة بمصادر الفكر اليهودي والمسيحي ومعقّدة ضدّها لا يمكن أن تمرّ محاولة من هذا القبيل دون أن تلفت الأنظار ودون أن

تترك بصماتها على كثير من التحرّكات والعلاقات.

الخطوة الثانية: إن الرسالة التي طلع بها النبي صلى الله عليه وآله على العالم متمثّلة في القرآن الكريم والشريعة الإسلامية تميّزت بخصائص كثيرة، نذكر منها ما يلي:

- إنها جاءت بنمط فريد من الثقافة الإلهية عن الله سبحانه وتعالى وصفاته وعلمه وقدرته، ونوع العلاقات بينه وبين الإنسان ودور الأنبياء في هداية البشرية ووحدة رسالتهم وما تميّزوا به من قيم ومثل وسنن الله تعالى مع أنبيائه، والصراع المستمرّ بين الحقّ والباطل، والعدل والظلم، والارتباط الوثيق المستمرّ لرسالات السماء بالمظلومين والمضطهدين وتناقضها المستمرّ مع أصحاب المصالح والامتيازات غير المشروعة.

وهذه الثقافة الإلهية لم تكن أكبر من الوضع الفكري والديني لمجتمع وثنيّ منغمس في عبادة الأصنام فحسب، بل كانت أكبر من كلّ الثقافات الدينية التي عرفها العالم يومئذ، حتى أن مقارنة تُبرز بوضوح أنها جاءت لتصحّح ما في تلك الثقافات من أخطاء وتعدّل ما أصابها من انحراف وتعيدها إلى حكم الفطرة والعقل السليم. وقد جاء كلّ ذلك على يد إنسان أمّيّ في مجتمع وثنيّ شبه معزول لا يعرف من ثقافة عصره وكتبه الدينية شيئاً يذكر، فضلاً عن أن يكون بمستوى القيمومة والتصحيح والتطوير.

- إنها جاءت بقيم ومفاهيم عن الحياة والإنسان والعمل والعلاقات الاجتماعية، وجسّدت تلك القيم والمفاهيم في تشريعات وأحكام. وكانت تلك القيم والمفاهيم وهذه التشريعات والأحكام حتى من وجهة نظر من لا يؤمن بربّانيتها من أنفس وأروع ما عرفه تاريخ الإنسان من

قيم حضارية وتشريعات اجتماعية.

فابن مجتمع القبيلة ظهر على مسرح العالم والتاريخ فجأةً لينادي بوحده البشرية ككلّ، وابن البيئة التي كرّست ألواناً من التمييز والتفضيل على أساس العرق والنسب والوضع الاجتماعي ظهر ليحطّم كلّ تلك الألوان ويعلن أن الناس سواسية كأسنان المشط و: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وليحوّل هذا الإعلان إلى حقيقة يعيشها الناس أنفسهم، ويرفع المرأة الموءودة إلى مركزها الكريم كإنسان تكافئ الرجل في الإنسانية والكرامة.

وابن الصحراء التي لم تكن تفكّر إلا في همومها الصغيرة وسدّ جوعتها والتفاخر بين أبنائها ضمن تقسيمها العشائري، ظهر ليقودها إلى حمل أكبر الهموم ويوحّدها في معركة تحرير العالم وإنقاذ المظلومين في شرق الدنيا وغربها من استبداد كسرى وقيصر.

وابن ذلك الفراغ الشامل سياسياً واقتصادياً بكلّ ما يضجّ من تناقضات الربا والاحتكار والاستغلال، ظهر فجأةً ليملأ ذلك الفراغ ويجعل من ذلك المجتمع الفارغ مجتمعاً ممتلئاً له نظامه في الحكم وشريعته في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، ويقضي على الربا والاحتكار والاستغلال ويعيد توزيع الثروة على أساس أن لا تكون دُولة بين الأغنياء ويعلن مبادئ التكافل والضمان الاجتماعي التي لم تنادِ بها التجربة الاجتماعية البشرية إلا بعد ذلك بمئات السنين.

وكلّ هذه التحوّلات الكبيرة تمّت في مدّة قصيرة جدّاً نسبياً في حساب التحوّلات الاجتماعية.

• إن الرسالة في نصوص قرآنية كثيرة تحدّثت عن تاريخ الأنبياء وأممهم وما مرّت بهم من وقائع وأحداث وتفاصيل لم تكن بيئة النبي العربي ـ صلى الله عليه وآله ـ الوثنية والأمّية تعرف شيئاً عنها، وقد تحدّى علماءَ الكتاب أي اليهود والنصارى النبي صلى الله عليه وآله أكثر من مرّة وطالبوه بالحديث عن تاريخ تراثهم الديني، فواجه التحدّي بكلّ شجاعة، وجاء القرآن بما طلبوا دون أن تكون هناك أيّ وسيلة اعتيادية لتفسير اطّلاع النبي شخصياً على تلك التفاصيل: ﴿وَما كُنْتَ بِجانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنا إِلى مُوسَى الأَمْرَ وَما كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ. وَلكِنَّا أَنْشَأْنا قُرُوناً فَتَطاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَما كُنْتَ ثاوِياً فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آياتِنا وَلكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ. وَما كُنْتَ بِجانِبِ الطُّورِ إِذْ نادَيْنا وَلكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْماً ما أَتاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (القصص: ٤٤ ـ ٤٦).

ومما يُبهر الملاحِظ أن القصص الحقّ في القرآن لا يمكن أن تكون مجرّد استنساخ لما جاء في كتب العهدين، حتى لو افترضنا أن أفكار هذه الكتب كانت شائعة ومنتشرة في الوسط الذي ظهر فيه النبي صلى الله عليه وآله، لأنّ الاستنساخ يمثّل دوراً سلبياً فقط دون الأخذ والعطاء، بينما دور القرآن في عرض القصّة إيجابيّ فإنه يصحّح ويعدّل ويفصّل القصة عما ألصقت بها من ملابسات لا تتّفق مع فطرة التوحيد والعقل المستنير والرؤية الدينية السليمة.

• إن القرآن بلغ في روعة بيانه وبلاغته وتجديده في أساليب البيان إلى درجة جعلت منه حتى من وجهة نظر غير المؤمنين بربّانيّته حدّاً فاصلاً بين مرحلتين من تاريخ اللغة العربية وأساساً لتحوّل هائل في هذه

اللغة وأساليبها.

وقد أحسّ العرب الذين حدّثهم النبي صلى الله عليه وآله بالقرآن بأنّه لا يشبه إطلاقاً ما ألفوه من أساليب البيان، وما نشأوا عليه واتقنوه من طرائق التعبير، حتى قال قائلهم حين استمع إلى القرآن: «والله لقد سمعت كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجنّ، وإن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر وإن أسلفه لمغدق، وإنه ليعلو وما يعلى عليه وإنه ليحطّم ما تحته»[(١)].

وكانوا لا يسمحون لأنفسهم بالاستماع إلى القرآن إحساساً منهم بأثره الهائل وخوفاً من قدرته الفائقة على تغيير نفوسهم، وهذا هو الدليل على التميّز الهائل للبيان القرآني وعدم كونه استمراراً متطوّراً لِما ألفوه. وقد استسلموا أمام التحدّي المستمرّ والمتصاعد الذي واجههم النبي صلى الله عليه وآله به؛ إذ أعلن تارة عجزهم مجتمعين عن الإتيان بمثله، وأكّد أخرى عجزهم مجتمعين عن الإتيان بعشر سور مفتريات من مثله، وشدّد ثالثة على عجزهم من الإتيان بما يناظر سورة واحدة من القرآن الكريم.

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْس وَالْجِنُّ عَلى أنْ يَأتُوا بِمِثْلِ هـذَا الْقُرْآنِ لا يَأتُونَ بِمثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لبَعْضٍ ظَهيراً﴾ (الإسراء: ٨٨).

﴿أمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأتُوا بعشرِ سُورَ مِثْلِهِ مفتريات وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ منْ دُونِ اللَّهِ إنْ كُنْتُمْ صادِقينَ﴾ (هود: ١٣).

﴿وَإنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأتُوا بسُورَةٍ منْ مِثْلِهِ

---

(١) القائل هو الوليد بن المغيرة.. انظر أسباب النزول ، سورة المدثر.

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ منْ دُونِ اللَّهِ إنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٣).

أعلن النبي صلى الله عليه وآله ذلك وكرّره على مجتمع لم يعرف صناعة كما عرف صناعة الكلام، ولم يتقن فنّاً كما أتقن فنّ الحديث، ولم يتعوّد على شيء كما تعوّد على مجابهة التحدّي والتغنّي بالإمجاد، ولم يحرص على أمر كما حرص على إطفاء نور الرسالة الجديدة وتطويقها، ومع ذلك كلّه لم يشأ هذا المجتمع الذي واجه تلك التحدّيات الكبيرة أن يجرّب نفسه ولم يحاول أن يعارض القرآن بشيء إيماناً منه بأنّ الأدب القرآني فوق قدرته اللغوية والفنّية.

والطريف أن الذي كان يحمل إليهم هذا الزاد الأدبي الجديد على حياتهم إنسانٌ مكث فيهم أربعين سنة فلم يعهدوا له مشاركة في حلبة أدبية ولا تميّزاً في أيّ فن من فنون القول.

كان هذا بعض خصائص الرسالة التي أعلنها النبي صلى الله عليه وآله على العالم.

الخطوة الثالثة: هنا يأتي دور الخطوة الثالثة لتؤكّد - على أساس الاستقراء العلمي في تاريخ المجتمعات - أن هذه الرسالة بتلك الخصائص التي درسناها في الخطوة الثالثة هي أكبر بدرجة هائلة من الظروف والعوامل التي مرّ استعراضها في الخطوة الأولى، فإن تاريخ المجتمعات وإن كان قد شهد في حالات كثيرة إنساناً يبرز على صعيد مجتمعه فيقوده ويسير به خطوة إلى الأمام، غير أننا هنا لا نواجه حالة من تلك الحالات؛ لوجود فوارق كبيرة.

• فمن ناحية نواجه هنا طفرة هائلة وتطوّراً شاملاً في كلّ جوانب الحياة وانقلاباً في القيم والمفاهيم التي تتّصل بمختلف مجالات الحياة

إلى الأفضل بدلاً عن مجرّد خطوة إلى الأمام. إن مجتمع القبيلة طفر رأساً على يد النبي صلى الله عليه وآله إلى الإيمان بفكرة المجتمع العالمي الواحد، وإن المجتمع الوثني طفر رأساً إلى دين التوحيد الخالص الذي صحّح كلّ أديان التوحيد الأخرى وأزال عنها ما علق بها من زيف وأساطير، وإن المجتمع الفارغ تماماً تحوّل إلى مجتمع ممتلئ تماماً، بل إلى مجتمع قائد يشكّل الطليعة لحضارة أنارت الدنيا كلّها.

• ومن ناحية أخرى: إن أيّ تطوّر شامل في مجتمع إذا كان وليد الظروف والمؤثرات المحسوسة فلا يمكن أن يكون مرتجلاً ومفاجئاً ومنقطع الصلة عن مراحل تمهّد له وعن تيّار يسبقه ويظلّ ينمو ويمتدّ فكرياً وروحياً حتى تنضج في داخله القيادة الكفوءة لتزعّمه و للعمل من أجل تطوير المجتمع على أساسه.

إن دراسة مقارنة لتاريخ عمليات التطوّر في مختلف المجتمعات يوضّح أن كلّ مجتمع يبدأ فيه هذا التطوّر فكرياً على شكل بذور متفرّقة في أرضية ذلك المجتمع وتتلاقى هذه البذور فتكون تياراً فكرياً، وتتحدّد بالتدريج معالم هذا التيار وتنضج في داخله القيادة التي تتزعّمه حتى يبرز على المسرح كواجهة لجزء يعيش في المجتمع تناقض الواجهة الرسمية التي يحملها المجتمع، ومن خلال الصراع يتّسع هذا التيار حتى يسيطر على الموقف.

وخلافاً لذلك نجد أن محمداً صلى الله عليه وآله في تاريخ الرسالة الجديدة لم يكن حلقة من سلسلة ولم يكن يمثّل جزءاً من تيّار ولم تكن للأفكار والقيم والمفاهيم التي جاء بها بذور أو رصيد في أرضية المجتمع الذي نشأ فيه. وأما التيّار الذي تكوّن من صفوة المسلمين

الأوائل على يد النبي صلى الله عليه وآله فقد كان من صنع الرسالة والقائد ولم يكن هو المناخ المسبق الذي ولدت فيه الرسالة وتكوّن القائد. ومن أجل ذلك نجد أن الفارق بين عطاء النبي صلى الله عليه وآله وعطاء أيّ واحد من هؤلاء لم يكن فارق درجة كالفوارق التي تبدو بين بذرة وأخرى من البذور التي تكوّن التيار الجديد، بل كان فارقاً أساسياً لا حدّ له، وهذا يبرهن على أن محمداً صلى الله عليه وآله لم يكن جزءاً من تيّار بل كان التيّار الجديد جزءاً منه.

• ومن ناحية ثالثة يبرهن التاريخ على أن القيادة الفكرية والعقائدية والاجتماعية لتيّار جديد إذا تركّزت كلّها في محور واحد من خلال حركة تطوّر فكريّ واجتماعيّ معيّن، فلابدّ أن يكون في هذا المحور من القدرة والثقافة والمعرفة ما يتناسب مع ذلك، ولابد من أن يكون وجودها فيه طبقاً لما يعرف عادةً من أساليب حياة الناس ولابد من ممارسة متدرّجة أنضجته ووضعته على خطّ القيادة لذلك التيّار.

وخلافاً لذلك نجد أن محمداً صلى الله عليه وآله قد مارس بنفسه القيادة الفكرية والعقائدية والاجتماعية، دون أن يكون تاريخه كإنسان أمّي لم يقرأ ولم يكتب ولم يعرف شيئاً من ثقافة عصره وأديانه المتقدّمة يرشّحه لذلك من الناحية الثقافية ودون أن تكون له أيّ ممارسات تمهيدية لهذا العمل القيادي المفاجئ.

الخطوة الرابعة: وفي ضوء ذلك كلّه تأتي هذه الخطوة التي نواجه فيها التفسير الوحيد المعقول والمقبول للموقف وهو افتراض عامل إضافيّ وراء الظروف والعوامل المحسوسة، وهو عامل الوحي، عامل النبوّة الذي يمثّل تدخّل السماء في توجيه الأرض: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا

إلَيْكَ رُوحاً مِنْ أمْرِنا ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتابُ وَلا الإيمانُ وَلكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِي بهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا وَإنَّكَ لَتَهْدِي إلى صِراطٍ مُسْتَقيمٍ﴾ (الشورى: ٥٢).

دور العوامل والمؤثّرات

ولا يعني تفسير الرسالة على أساس الوحي والإمداد من السماء بدلاً عن العوامل والظروف المحسوسة إلغاء هذه العوامل والظروف عن التأثير نهائياً، بل إنّها مؤثّرة وفقاً للسنن الكونية والاجتماعية العامّة، ولكن تأثيرها إنما هو في سير الأحداث ومدى ما ينجم عنها من مؤثّرات لصالح نجاح الرسالة أو لإعاقتها عن النجاح. فالرسالة كمحتوى، حقيقة ربّانية فوق الشروط والظروف المادّية، ولكنّها بعد أن تحوّلت إلى حركة وعمل متواصل في سبيل التغيير يصبح بالإمكان ربطها بظروفها وما تكتنفها من ملابسات أو أحاسيس.

• فإذا قيل مثلاً: إن شعور الإنسان العربي بالتمزّق والضياع وهو يجد نفسه يجسّد آلهته ومثله الأعلى في حجر يحطّمه في لحظة غضب أو حلوى يلتهمها في لحظة جوع، جعله يتطلّع إلى الرسالة الجديدة.

• أو قيل: إن شعور البائس والكادح في المجتمع العربي بالظلم والتعسّف من قبل المرابين والمستغلّين، دفعه إلى تأييد حركة جديدة ترفع راية العدالة وتقضي على رأس المال الربوي.

• أو قيل: إن الشعور القبلي لعب دوراً مهمّاً في حياة الرسالة سواء ما كان منها على مستوى محليّ كمشاعر الصراع والتنافس بين قبائل قريش وما أسبغه انتماء النبي صلى الله عليه وآله إلى عشيرته من حصانة

وهيبة حَمته من الأعداء أو ما كان منها على مستوى قوميّ كمشاعر عرب جنوب الجزيرة تجاه شمالها.

• أو قيل: إن ظروف العالم المتداعي والأحوال المحرجة التي مرت بها الدولتان العظيمتان الرومانية والفارسية على المسرح الدولي وقتئذ، أشغلت هاتين القوتين الكبيرتين بنفسيهما وحالت دون تدخّلهما السريع لإجهاض الحركة الجديدة في الجزيرة العربية.

إذا قيل شيء من هذا القبيل فهو أمر معقول وقد يكون مقبولاً، غير أن هذا إنما يفسّر سير الأحداث ولا يفسّر الرسالة نفسها.

(٣)

الإمامة في ضوء المذهب الذاتي

تعدّ مسألة الإمامة من أهمّ المحاور الأساسية التي وقع فيها الخلاف بين الاتجاهات الإسلامية. وللوقوف على ذلك يكفي المرور ولو عابراً على البحوث الكلامية ومسائل الفقه السياسي، وما أنتجت من اختلافات على مختلف المستويات العقائدية والفقهية والسياسية والاجتماعية. ولا نبالغ إذا قلنا إن هذه الاختلافات والانقسامات العميقة التي ضربت المجتمع الإسلامي فكراً وعقيدة وتاريخاً، وأدّت إلى مصادمات دامية في كثير من الأحيان، ترجع في جذورها الأساسية إلى الاختلاف الذي وقع في مسائل الإمامة وشرائطها وموانعها. لذا قال الشهرستاني في الملل والنحل: «وأعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة، إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الإمامة في كلّ زمان»[1].

---

(١) **الملل والنحل**، الشهرستاني، ج١، ص٢٤، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

وقد حاولنا في أبحاث الإمامة أن نقف عند محاورها الأساسية من خلال مدخل تمهيدي يوزّع البحث فيها إلى مستويين:

- الإمامة العامّة.
- الإمامة الخاصّة.

«وربّما كانت أفضل وسيلة لفهم المراد من مستويي البحث هذين مقاربة الإمامة بالنبوة منهجياً، فمن المعروف أن المنهج الكلامي يدرس النبوّة على مرحلتين:

الأولى: **النبوّة العامّة** وهذه قد تدور حول أسئلة من قبيل: ما حاجة البشر إلى النبوّة وبعث الرسل؟ ولماذا لا يمكن للبشرية أن تستغني بعقلها وتكتفي به في تحقيق الغاية التي خُلقت من أجلها؟ وما هي شروط النبي؟ حيث انتهى البحث إلى ضرورة أن يكون أيّ نبي مبعوث من السماء معصوماً مؤيَّداً بمعجزة، مسدَّداً بالبيّنات بحسب التعبير القرآني، إلى غير ذلك من البحوث المتداولة في علم الكلام.

الثانية: **النبوّة الخاصّة**. وتحوم بحوثها حول أسئلة خاصّة، مثل: مَنْ هو النبي؟ ما هي طبيعة الأوضاع الزمانية والمكانية في عصر بعثته؟ ما هي المعجزة التي زُوّد بها؟ لماذا هذه المعجزة بالذات دون سواها؟ هل يعدّ من أولي العزم من الرسل؟ هل هو رسول ونبيّ أم نبيّ وحسب؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تنصبُّ حيال نبوّة نبي بعينه، كنبوة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله مثلاً.

كذلك يمكن معالجة الإمامة من خلال خطوتين أو مرحلتين:

فالمرحلة الأولى وهي **الإمامة العامّة**، تضطلع بالبحث عن

المسؤوليات التي أنيطت بالإمامة بشكل عامّ، وتدرس المكوّنات الأساسية لنظرية الإمامة بإطلاق أسئلة مثل: هل الإمامة مجعولة أم لا؟ هل يشترط في الإمام أن يكون معصوماً أم لا؟ وهل ينبغي أن تكون الإمامة دائمة أم منقطعة؟ إلى غير ذلك من العناصر الأساسية التي تؤلّف الأصول العامّة لبحث الإمامة.

هذه المرحلة ترتبط بالمفهوم العامّ للإمامة، ولا صلة لها بتحديد هوية الأئمة وشخصيتهم وعددهم وما يدخل في مهامّ المرحلة الثانية.

أما المرحلة الثانية وهي **الإمامة الخاصّة** فتنهض ببحث أبعاد الإمامة الخاصّة ومسؤوليتها، وتدرس من هم الأئمة؟ ما عددهم؟ ما هي صيغة أو صيغ إثبات إمامتهم؟ ما خصائص كلّ واحد منهم؟ وهل يتفاضلون فيما بينهم؟ لماذا اختصّ بعضهم بخصوصيات لا توجد في غيره؟ إلى غير ذلك من البحوث التفصيلية»(١).

ولعلّ من أهمّ المحاور التي وقع الاختلاف حولها في مباحث الإمامة عموماً هي: هل الإمامة والخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بالنص أم بالشورى؟ ويمكن أن يعود السبب في ذلك إلى أن المدرسة السنّية انطلقت من نقطة مركزية في تكوين نظامها الفكري لفهم نظرية الإمامة تمثّلت في أن الإمام أو الخليفة ينحصر دوره أنه هو القائد الذي يتسنّم هرم السلطة السياسية في النظام الإسلامي، وهو الزعيم السياسي المسؤول عن إدارة شؤون الأمّة على مختلف الصُّعد والمستويات.

---

(١) **بحث حول الإمامة**، ص١٧، حوار مع السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسار، الطبعة السادسة، دار فراقد.

على أساس ذلك طرحوا السؤال المحوري التالي: هل يكـون الإمـام بنصّ ونصب من الله سبحانه وبيان من رسوله صـلى الله عليـه وآلـه، أم عُهد أمر اختياره وانتخابه إلى الأمّة؟

وحيث لم يتجاوز دور الإمام في النظام الفكري لهذه المدرسة تخوم القيادة والزعامة السياسية، فقد كان من المنطقي أن يولّوا وجوههم صوب نظرية الشورى وانتخاب أهل الحـلّ والعقـد، بقطـع النظـر عـن دلالات الوحي الإلهي؛ لأنّ هذه النظرية أقرب إلى الذوق العرفي، هذا أولاً. وثانياً لأنّ الحكومة شأن من شؤون الناس وعهد بينهم وبين الإمـام القائـد. وإذ يكون الأمر كذلك فلابدّ أن يكـون للأمـة دور فـي إدارة تلـك الـشؤون والنهوض بها، لأنّ القرآن ينصّ: ﴿وَأَمْـرُهُمْ شُـورى بَيْنَهُمْ﴾ (الـشورى: ٣٨). من الواضح أن الإمامة بمعنى القيادة داخلة في أمر الناس؛ لهـذا اتّجهـت المجتمعات البشرية صوب نظرية الانتخاب لا النصّ.

وكان مما ترتّب على تلـك النـواة المحوريـة فـي تأسـيس نظـامهم الفكري لفهم نظرية الإمامة وحصرها في القيادة الـسياسية، أنهـم التزمـوا بانقطاعها وعدم دوامها، لأنّ المفروض أن هذا المنصب لا يتحقق لأحـد إلا بعد الانتخاب والبيعة، ومع عدم تحقق ذلك لا يحقّ لأحد أن يتصدّى لهذه المسؤولية ويرغم الناس على القبول!

وعندما انتقلوا إلى الشروط التي لابـدّ مـن توافرهـا فـيمن يتـصدّى للنهوض بهذا الدور، لم يجدوا مناصاً من الالتزام بأنه لا يشترط أن يكون معصوماً، بل تكفيه من الناحية السلوكية العدالـة بمعناهـا المتـداول فـي البحث الفقهي، ومن ناحية التأهيل العلمي تكفيه قدرة علمية ترفعـه إلـى مستوى أداء المسؤوليات التي أنيطت به.

هكذا انتهت عناصر النظام الفكري للمدرسة السنّية في الإمام إلى المكوّنات التالية بشكل عامّ:

- تتمّ هذه العملية بالانتخاب والشورى.
- إنها منقطعة ليست دائمة.
- لا يشترط فيها غير العدالة والعلم بمعناهما المألوف.

ذلك كان التسلسل الذي وجّه العملية الفكرية لبناء نظرية الإمامة في التصوّر السنّي.

ونحن وإن لم نوافق على هذا المنهج في بحث مسائل الإمامة كما أوضحناه في أبحاثنا الكلامية[(١)]، إلا أننا لا نريد الدخول في تفاصيل المنهج الذي اقترحناه لدراسة هذا الأصل العقدي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام والذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن الإمامة التي تحصر المدرسة السنية دورها في الخلافة والحكم. فمدرسة أهل البيت تعتقد أن للإمامة أدواراً أخرى أهمّ وأعمق تستلزم شروطاً أشدّ وأدقّ مما هي عليه شروط القيادة السياسية. وبتعبير الشهيد مطهري: «لو اقتصرت الإمامة على هذه الحدود، أي لو لم يتجاوز منطوق المسألة دائرة القيادة السياسية للمسلمين بعد النبي، لكنّا نحن الشيعة إنصافاً، قد عددناها جزءاً من الفروع ولم نرفعها إلى مستوى أصول الدين، ولقلنا إنها مسألة فرعية كالصلاة مثلاً، بيد أن الشيعة لا تكتفي بهذا الحدّ، بل تتجاوزه إلى تخوم مسألتين أخريين لا يقول بهما أهل السنّة»[(٢)].

---

(١) **بحث حول الإمامة**، ص١٥.

(٢) **الإمامة**، الشهيد مرتضى مطهري، ص٤٥، ترجمة جواد علي كسار.

لكن ما نحاول الوقوف عليه هنا هو المنهج الذي اتّبعه الشهيد الصدر لدراسة مسألة النصّ على الإمامة والخلافة بعد رسول الله صلى الله وآله حيث استند إلى دليل يقترب في جوهره من نظرية الاحتمال.

إيضاح ذلك أن أطروحة النصّ على الإمامة في قبال نظرية الشورى يمكن استنباطها استنباطاً منطقياً من الدعوة التي كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتزعم قيادتها بحكم طبيعة تكوينها والظروف التي عاشتها، فإن النبي كان يباشر قيادة دعوة انقلابية ويمارس عملية تغيير شامل للمجتمع وأعرافه وأنظمته ومفاهيمه. ولم يكن الطريق قصيراً أمام عملية التغيير هذه، بل كان طريقاً طويلاً وممتدّاً بامتداد الفواصل المعنوية الضخمة بين الجاهلية والإسلام.

فكان على الدعوة التي يمارسها النبي أن تبدأ بإنسان الجاهلية فتُنشئه إنشاءً جديداً، وتجعل منه الإنسان الإسلامي الذي يحمل النور الجديد إلى العالم، وتجتثّ منه كلّ جذور الجاهلية ورواسبها. وقد خطا القائد الأعظم صلى الله عليه وآله بعملية التغيير خطوات مدهشة في برهة قصيرة، وكان على عملية التغيير أن تواصل طريقها الطويل حتى بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله الذي أدرك منذ فترة قبل وفاته أن أجله قد دنا، وأعلن ذلك بوضوح في حجّة الوداع[1]، ولم يفاجئه الموت مفاجئة.

وهذا يعني أنه كان يملك فرصة كافية للتفكير في مستقبل الدعوة بعده، حتى إذا لم نُدخل في الموقف عامل الاتصال الغيبي والرعاية الإلهية المباشرة للرسالة عن طريق الوحي.

(١) **صحيح مسلم**، ٤: ١٨٧٤.

وفي هذا الضوء يمكننا أن نلاحظ أن النبي صلى الله عليه وآله كان أمامه ثلاث طرق بالإمكان انتهاجها تجاه مستقبل الدعوة.

الطريق الأول: الموقف السلبي تجاه مستقبل الدعوة

وذلك بأن يكتفي النبي صلى الله عليه وآله بممارسة دوره في قيادة الدعوة وتوجيهها فترة حياته ويتركها في مستقبلها للظروف والصدف. وهذه السلبية لا يمكن افتراضها في النبي صلى الله عليه وآله لأنها إنما تنشأ من أحد أمرين كلاهما لا ينطبقان عليه صلى الله عليه وآله.

الأمر الأول: الاعتقاد بأنّ هذه السلبية والإهمال لا تؤثّر على مستقبل الدعوة وأن الأمّة التي سوف تخلفه في الدعوة قادرة على التصرّف بالشكل الذي يحمي الدعوة ويضمن عدم الانحراف.

وهذا الاعتقاد لا مبرّر له من الواقع إطلاقاً، بل إن طبيعة الأشياء كانت تدلّ على خلافه، لأنّ الدعوة بحكم كونها عملاً تغييرياً انقلابياً في بدايته يستهدف بناء أمّة واستئصال كلّ الجذور الجاهلية منها، تتعرض لأكبر الأخطار إذا خلت الساحة من قائدها وترَكها دون أيّ تخطيط.

ويمكن الإشارة إلى بعض هذه الأخطار إجمالاً:

- فهناك الأخطار التي تنبع عن طبيعة مواجهة الفراغ دون أيّ تخطيط سابق، وعن الضرورة الآنية لاتخاذ موقف مرتجل في ظلّ الصدمة العظيمة بفقد النبي، فإن الرسول صلى الله عليه وآله إذا ترك الساحة دون تخطيط لمصير الدعوة فسوف تواجه الأمّة ولأول مرّة

مسؤولية التصرّف بدون قائدها تجاه أخطر مشاكل الدعوة، وهي لا تملك أيّ مفهوم مسبق بهذا الصدد، وسوف يتطلّب منها الموقف تصرّفاً سريعاً آنيّاً بالرغم من خطورة المشكلة، لأنّ الفراغ لا يمكن أن يستمرّ، وسوف يكون هذا التصرّف السريع في لحظة الصدمة التي تُمنى بها الأمّة وهي تشعر بفقدها لقائدها الكبير، هذه الصدمة التي تزعزع بطبيعتها سير التفكير وتبعث على الاضطراب، حتى أنها جعلت صحابياً معروفاً يعلن بفعل الصدمة أن النبي صلى الله عليه وآله لم يمت ولن يموت(١).

● وهناك الأخطار التي تنجم عن عدم النضج الرسالي بدرجة تضمن للنبي صلى الله عليه وآله سلفاً موضوعية التصرّف الذي سوف يقع وانسجامه مع الإطار الرسالي للدعوة وتغلّبه على التناقضات الكامنة التي كانت لا تزال تعيش في زوايا نفوس المسلمين على أساس الانقسام إلى مهاجرين وأنصار أو قريش وسائر العرب أو مكة والمدينة.

● وهناك الأخطار التي تنشأ لوجود القطاع المتستّر بالإسلام والذي كان يكيد له في حياة النبي صلى الله عليه وآله باستمرار، وهو القطّاع الذي كان يسمّيه القرآن بالمنافقين.

«وقد اهتمّ القرآن بأمرهم اهتماماً بالغاً وكرّ عليهم كرّة عنيفة بذكر مساوي أخلاقهم وأكاذيبهم وخدائعهم ودسائسهم والفتن التي أقاموها على النبي صلى الله عليه وآله وعلى المسلمين، وقد تكرّر ذكرهم في السور القرآنية كسورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنفال والتوبة

---

(١) **تاريخ الطبري**، تاريخ الأمم والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ج٣، ص٢٠٠، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، لبنان.

والعنكبوت والأحزاب والفتح والحديد والحشر والمنافقون والتحريم. وليس ذلك إلا لشدة المصائب التي أصابت الإسلام والمسلمين من كيدهم ومكرهم وأنواع دسائسهم، فلم ينل المشركون واليهود والنصارى من دين الله ما نالوه، وناهيك فيهم قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله يشير إليهم: ﴿هُمْ العَدُوّ فَاحْذَرْهُمْ﴾ (المنافقون: ٤)»[١].

وإذا أضفنا إليهم عدداً كبيراً ممن أسلم بعد الفتح استسلاماً للأمر الواقع لا انفتاحاً على الحقيقة، نستطيع أن نقدّر الخطر الذي يمكن لهذه العناصر أن تولّده، وهي تجد فجأة فرصة لنشاط واسع في فراغ كبير مع خلوّ الساحة من رعاية القائد. قال كاتب معاصر يصف هذه الحالة: «والحقّ أن العرب تناولوا الإسلام كطقوس يؤدّونها ويحاكون في أدائها، وهم لا يبعدون في ممارستها عن ممارسة تقاليدهم الجاهلية. وقد رأينا كيف كان العربي لا يرى هذه التقاليد شيئاً مذكوراً إذا وقفت في سبيل أغراضه... ولم يتناولوا الإسلام كاعتقاد له سيطراته الوجدانية العميقة وتحكّماته الضميرية البالغة، ولم يؤخذوا برياضة نفسية على تعاليم الإسلام المقصودة بقوله عليه السلام: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» ليكونوا في النهاية مسلمين بالمعنى القرآني الذي عبر عنه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «**عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم**».

خصوصاً أولئك الناؤون في أطراف الجزيرة والذين ضمّهم الإسلام بسلطانه، فقد كانوا مسلمين على معنى الطقوس ولم يتضلعوا من الإيمان، هذا التعبير النبوّي البالغ حدّ الإعجاز، ولذا جعل القرآن فرقاً بين

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، ج١٩، ص٢٨٧.

الإيمان والإسلام. قال تعالى: ﴿الأعْرابُ أشدّ كُفْراً وَنِفاقاً وَأجْدَرُ ألاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ ما أنْزَلَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَليمٌ حَكيمٌ . وَمِنَ الأعْرابِ مَنْ يَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ مَغْرَماً وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوائِرَ عَلَيْهِمْ دائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَميعٌ عَليمٌ﴾ (التوبة: ٩٧ ـ ٩٨)»[1].

فمن مجموع هذه المخاطر وغيرها نستطيع الوقوف على خطورة الموقف بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله، ولم يكن ذلك شيئاً خافياً على أيّ قائد مارس العمل العقائدي فضلاً عن خاتم الأنبياء والمرسلين.

وإذا كان أبو بكر لم يشأ أن يترك الساحة دون أن يتدخّل تدخّلاً إيجابياً في ضمان مستقبل الحكم بحجّة الاحتياط للأمر، قال الطبري في تاريخه: «دعا أبو بكر عثمان خالياً، فقال: أكتب، بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة إلى المسلمين أما بعد، قال: ثم أغمي عليه فذهب عنه، فكتب عثمان: أما بعد فإني قد استخلفتُ عليكم عمر بن الخطاب، ولم آلكم خيراً منه، ثم أفاق أبو بكر فقال: اقرأ عليّ فقرأ عليه، فكبّر أبو بكر وقال: أراك خفت أن يختلف الناس أن افتُلِتتْ نفسي في غشيتي، قال: نعم، قال: جزاك الله خيراً عن الإسلام وأهله. وأقرّها أبو بكر رضي الله عنه من هذا الموضع»[2].

وإذا كان الناس قد هرعوا إلى عمر حين ضُرب قائلين: «لو عهدت عهداً»[3] خوفاً من الفراغ الذي سوف يخلفه الخليفة بالرغم من التركز السياسي والاجتماعي الذي كانت الدعوة قد بلغته بعد عقد من وفاة

---

(١) **الإمام الحسين**، عبد الله العلايلي، ص٤٤ ـ ٤٥، دار مكتبة التربية، بيروت، ١٩٧٢.
(٢) **تاريخ الطبري**، ج٣، ص٤٢٩.
(٣) المصدر السابق، ج٤، ص٢٢٨.

الرسول صلى الله عليه وآله.

وإذا كان عمر قد أوصى إلى ستة[(١)] تجاوباً مع شعور الآخرين بالخطر.

وإذا كان عمر يدرك بعمق خطورة الموقف في يوم السقيفة وما كان بالإمكان أن تؤدّي إليه خلافة أبي بكر بشكلها المرتجل من مضاعفات إذ يقول: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة غير أن الله وقى شرّها»[(٢)].

إذا كان كلّ ذلك صحيحاً، فمن البديهي إذن أن يكون رائد الدعوة ونبيّها أكثر شعوراً بخطر السلبية وأكبراً إدراكاً وأعمق فهماً لطبيعة الموقف ومتطلبات العمل التغييري الذي يمارسه في أمّة حديثة عهد بالجاهلية.

الأمر الثاني: الذي يمكن أن يفسّر سلبية القائد تجاه مستقبل الدعوة ومصيرها بعد وفاته، أنه بالرغم من شعوره بخطر هذه السلبية لا يحاول تحصين الدعوة ضدّ ذلك الخطر، لأنه ينظر إلى الدعوة نظرة مصلحية، فلا يهمّه إلا أن يحافظ عليها مادام حيّاً ليفيد منها ويستمتع بمكاسبها ولا يعنى بحماية مستقبلها بعد وفاته.

وهذا التفسير لا يمكن أن يصدق على النبي صلى الله عليه وآله حتى إذا لم نلاحظه بوصفه نبيّاً ومرتبطاً بالله سبحانه وتعالى في كلّ ما يرتبط بالرسالة، وافترضناه قائداً رسالياً كقادة الرسالات الأخرى، لأنّ تاريخ القادة الرساليين لا يملك نظيراً للقائد الرسول في إخلاصه لدعوته وتفانيه فيها وتضحيته من

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص٢٠٥.

أجلها إلى آخر لحظة من حياته. وكلّ تاريخه يبرهن على ذلك، وقد كان صلى الله عليه وآله على فراش الموت وقد ثقل مرضه وهو يحمل همّ معركة كان قد خطَّط لها وجهّز جيش أسامة لخوضها فكان يقول: «جهِّزوا جيش أسامة، أنفذوا بعث أسامة..»(١).

فإذا كان اهتمام الرسول صلى الله عليه وآله بقضية من قضايا الدعوة العسكرية يبلغ إلى هذه الدرجة وهو يجود بنفسه على فراش الموت، ولا يمنعه علمه بأنه سيموت قبل أن يقطف ثمار تلك المعركة عن تبنّيه لها وأن تكون همّه الشاغل وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة، فكيف يمكن أن نتصوّر أن النبي صلى الله عليه وآله لا يعيش هموم الدعوة ولا يخطط لسلامتها بعد وفاته من الأخطار المترقبة؟

وأخيراً فإن في سلوك الرسول صلى الله عليه وآله في مرضه الأخير رقماً واحداً يكفي لنفي الطريق الأول وللتدليل على أن القائد الأعظم كان أبعد ما يكون عن فرضية الموقف السلبي تجاه مستقبل الدعوة وعدم الشعور بالخطر أو عدم الاهتمام بشأنه، وهذا الرقم أجمعت صحاح المسلمين جميعاً سنّة وشيعة على نقله، وهو أن الرسول صلى الله عليه وآله لما حضرته الوفاة وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب قال صلى الله عليه وآله كما روي في صحيح البخاري: «ائتوني أكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده أبداً، فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: ما شأنه؛ أهَجَرَ استفهموه، فذهبوا يعيدون عليه فقال: دعوني فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه»(٢).

---

(١) **الطبقات الكبرى** لابن سعد، ج٢، ص٢٤٩، دار صادر، بيروت، **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، ج٢، ص٣١٧، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٥م.

(٢) **صحيح البخاري**، بحاشية السندي، للعلامة أبي عبد الله محمد بن إسماعيل

وفي عبارة ابن أسعد: «قال: فقال بعض من كان عنده إن نبيّ الله ليهجر! قال: فقيل له: ألا نأتيك بما طلبت؟ قال: أو بعد ماذا؟»[(١)].

فإن هذه المحاولة الأخيرة من القائد الكريم المتَّفق على نقلها وصحَّتها تدلُّ بكلّ وضوح على أنه كان يفكر في أخطار المستقبل ويدرك بعمق ضرورة التخطيط لتحصين الأمّة من الانحراف وحماية الدعوة من التميّع والانهيار.

فليس من الممكن افتراض الموقف السلبي بحال من الأحوال.

الطريق الثاني: الموقف الإيجابي المتمثل في نظام الشورى

وهو أن يخطّط الرسول القائد صلى الله عليه وآله لمستقبل الدعوة بعد وفاته ويتّخذ موقفاً إيجابياً، فيجعل القيمومة على الدعوة وقيادة التجربة للأمة على أساس نظام الشورى في جيلها العقائدي الأول الذي يضمّ مجموع المهاجرين والأنصار، فهذا الجيل الممثّل للأمّة هو الذي سيكون قاعدة للحكم ومحوراً لقيادة الدعوة في خطّ نموّها.

وهنا يلاحظ أن طبيعة الأشياء والوضع العامّ الثابت عن الرسول صلى الله عليه وآله، والدعوة والدعاة يرفض هذه الفرضية وينفي أن يكون النبي قد انتهج هذا الطريق واتّجه إلى ربط قيادة الدعوة بعده مباشرة بالأمّة، ممثّلة في جيلها الطليعي من المهاجرين والأنصار على

البخاري، ج٣، ص٩١، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، دار المعرفة، لبنان.

(١) **الطبقات الكبرى** لابن سعد، ج٢، ص٢٤٢.

أساس نظام الشورى. وفيما يلي بعض النقاط التي توضّح ذلك:

النقطة الأولى: عدم إعداد الأمّة لنظام الشورى

لو كان النبي صلى الله عليه وآله قد اتخذ من مستقبل الدعوة بعده موقفاً إيجابياً يستهدف وضع نظام الشورى موضع التطبيق بعد وفاته مباشرة وإسناد زعامة الدعوة إلى القيادة التي تنبثق عن هذا النظام، لكان من أبده الأشياء التي يتطلّبها هذا الموقف الإيجابي أن يقوم الرسول القائد صلى الله عليه وآله بعملية توعية للأمّة والدعاة على نظام الشورى وحدوده وتفاصيله وإعطائه طابعاً دينياً مقدّساً وإعداد المجتمع الإسلامي إعداداً فكرياً وروحياً يتقبّل هذا النظام. وهو مجتمع نشأ من مجموعة من العشائر لم تكن قد عاشت قبل الإسلام وضعاً سياسياً على أساس الشورى، وإنما كانت تعيش في الغالب وضع زعامات قبلية وعشائرية تتحكم فيها القوّة والثروة وعامل الوراثة إلى حدّ كبير.

ونستطيع بسهولة أن ندرك أن النبي صلى الله عليه وآله لم يمارس عملية التوعية على نظام الشورى وتفاصيله التشريعية أو مفاهيمه الفكرية، لأنّ هذه العملية لو كانت قد أنجزت لكان من الطبيعي أن تنعكس وتتجسّد في الأحاديث المأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله أو في ذهنية الأمّة أو على أقلّ تقدير في ذهنية الجيل الطليعي منها الذي يضمّ المهاجرين والأنصار بوصفه هو المكلّف بتطبيق نظام الشورى، مع أننا لا نجد في الأحاديث المأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله أيّ صورة تشريعية محدّدة لنظام الشورى. وأما ذهنية الأمّة أو ذهنية الجيل الطليعي منها فلا نجد فيها أيّ ملامح أو انعكاسات محدّدة لتوعية من ذاك القبيل، فإن هذا الجيل كان يحتوي على اتجاهين:

- الاتجاه الذي يتزعمّه أئمّة أهل البيت عليهم السلام.
- الاتجاه الذي تمثّله السقيفة والخلافة التي قامت فعلاً بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله.

أما الاتجاه الأول، فمن الواضح أنه كان يؤمن بالوصاية والإمامة ويؤكّد على القرابة، ولم ينعكس منه الإيمان بفكرة الشورى. وأما الاتجاه الثاني، فكلّ الأرقام والشواهد في حياته وتطبيقه العملي تدلّ بصورة لا تقبل الشكّ على أنه لم يكن يؤمن بالشورى ولم يبنِ ممارساته الفعلية على أساسها، والشيء نفسه نجده في سائر قطاعات ذلك الجيل الذي عاصر وفاة الرسول الأعظم من المسلمين.

نلاحظ بهذا الصدد للتأكّد من ذلك أن أبا بكر حينما اشتدّت به العلّة عهد إلى عمر بن الخطاب؛ قال: «أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإني والله ما ألوت من جَهْد الرأي ولا ولّيت ذا قرابة، وإني قد استخلفتُ عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا، فقالوا: سمعنا وأطعنا»[1].

«ودخل عليه عبد الرحمن بن عوف في مرضه الذي توفّي فيه، فأصابه مهتّماً، فقال له عبد الرحمن: أصبحت والحمد لله بارئاً! فقال أبو بكر: أتراه؟ قال: نعم. قال إني ولّيت أمركم خيركم في نفسي، فكلّكم وَرَمَ أنفُه من ذلك يريد أن يكون الأمر له دونه...»[2].

وواضح من هذا الاستخلاف وهذا الاستنكار للمعارضة أن الخليفة لم يكن يفكّر بعقلية نظام الشورى وأنه كان يرى من حقّه تعيين الخليفة،

---

(١) **تاريخ الطبري**، ج٣، ص٤٢٨.
(٢) المصدر السابق، ص٤٢٩.

وأن هذا التعيين يفرض على المسلمين الطاعة، ولهذا أمرهم بالسمع والطاعة، فليس هو مجرّد ترشيح أو تنبيه بل هو إلزام ونصب.

ونلاحظ أيضاً أن عمر رأى هو الآخر أن من حقّه فرض الخليفة على المسلمين، ففرضه في نطاق ستة أشخاص وأوكل أمر التعيين إلى الستة أنفسهم دون أن يجعل لسائر المسلمين أيّ دور حقيقي في الانتخاب، وهذا يعني أيضاً أن عقلية نظام الشورى لم تتمثّل في طريقة الاستخلاف التي انتهجها عمر كما لم تتمثّل من قبل في الطريقة التي سلكها الخليفة الأول، وقد قال عمر حين طلب منه الناس الاستخلاف: «قد رأيتُ من أصحابي حرصاً سيّئاً وإني جاعلٌ هذا الأمر إلى هؤلاء النفر الستة الذين مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض، ثم قال: لو أدركني أحد رجلين فجعلت هذا الأمر إليه لوثقتُ به، سالم مولى أبي حذيفة وأبي عبيدة بن الجرّاح»[1].

وحينما تجمّع الأنصار في السقيفة لتأمير سعد بن عبادة قال لهم سعد: «إن محمداً عليه السلام لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلْع الأنداد والأوثان، فما آمن به من قومه إلا رجال قليل... حتى إذا أراد بكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة وخصّكم بالنعمة، فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله والمنعَ له ولأصحابه والإعزاز له ولدينه والجهاد لأعدائه، فكنتم أشدَّ الناس على عدوّه منكم وأثقله على عدوّه من غيركم، حتى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً، وأعطى البعيدُ المقادة صاغراً داخراً، حتى أثخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض، ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفّاه الله وهو عنكم راض وبكم قرير

---

(١) **الطبقات الكبرى** لابن سعد، ج٣، ص٣٤٢.

العين، استبدُّوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس.

فأجابوه بأجمعهم أن قد وفّقت في الرأي وأصبت في القول، ولن نعدو ما رأيت ونولّيك هذا الأمر. ثم إنهم ترادّوا الكلام بينهم فقالوا: فإن أبتْ مهاجرة قريش فقالوا: نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأوّلون ونحن عشيرته وأولياؤه فعلامَ تنازعوننا هذا الأمر بعده! فقالت طائفة منهم: فإنا نقول إذاً منّا أمير ومنكم أمير، ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً.

وأتى عمر الخبر فأقبل إلى منزل النبي، فأرسل إلى أبي بكر، وأبو بكر في الدار وعلي بن أبي طالب دائب في جهاز رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأرسل إلى أبي بكر أن اخرج إليّ، فخرج إليه فقال: أما علمت أن الأنصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة يريدون أن يولوا هذا الأمر سعد بن عبادة وأحسنهم مقالة من يقول: منّا أمير ومن قريش أمير! فمضيا مسرعَين نحوهم.

فبدأ أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن الله بعث محمداً رسولاً إلى خلقه، وشهيداً على أمّته ليعبدوا الله ويوحّدوه وهم يعبدون من دونه آلهة شتّى... فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخصّ الله المهاجرين الأوّلين من قومه بتصديقه والإيمان به والمواساة له والصبر معه على شدّة أذى قومهم لهم وتكذيبهم إياهم، وكلّ الناس لهم مخالف زارٍ عليهم، فلم يستوحشوا لقلّة عددهم وشنف الناس لهم وإجماع قومهم عليهم.

فهم أوّل من عَبدَ الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته وأحقّ الناس بهذا الأمر من بعده ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم. وأنتم يا معشر الأنصار من لا يُنكر فضلهم في الدين ولا سابقتهم العظيمة

في الإسلام، رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا أحدٌ بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تُفْتاتون بمشورة ولا نقضي دونكم الأمور.

فقام الحباب بن المنذر فقال: يا معشر الأنصار املكوا عليكم أمركم، فإن الناس في فيئكم وفي ظلّكم، ولن يجترئ مجترئ على خلافكم ولن يصدر الناس إلا عن رأيكم، أنتم أهل العزّ والثروة وأولو العدد والمنعة والتجربة، ذوو البأس والنجدة، وإنما ينظر الناس إلى ما تصنعون ولا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم وينتقض عليكم أمركم، فإن أبى هؤلاء إلا ما سمعتم فمنّا أمير ومنهم أمير.

فقال عمر: هيهات لا يجتمع اثنان في قرن! والله لا ترضى العرب أن يؤمّروكم ونبيّها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولّي أمرها من كانت النبوّة فيهم ووليّ أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجّة الظاهرة والسلطان المبين. من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مُدْلٍ بباطل أو متجانفٍ لإثم ومتورّط في هلكة.

فقام الحباب بن المنذر فقال: يا معشر الأنصار املكوا على أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتموه فاجلوهم عن هذه البلاد وتولّوا عليهم هذه الأمور، فأنتم والله أحقّ بهذا الأمر فإنه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين. أنا جُذيلها المحكك وعُذيْقها المرجب! أما والله لئن شئتم لنعيدنّها جذعة.

فقال عمر: إذن يقتلك الله! قال: بل إياك يقتل!»[(١)].

إن هذه الطريقة التي مارسها أبو بكر وعمر للاستخلاف وعدم استنكار عامّة المسلمين لتلك الطريقة والروح العامّة التي سادت على الجناحين المتنافسين من الجيل الطليعي (المهاجرين والأنصار) يوم السقيفة، والاتجاه الواضح الذي بدا لدى المهاجرين نحو تقرير مبدأ انحصار السلطة بهم وعدم مشاركة الأنصار في الحكم، والتأكيد على المبررات الوراثية التي تجعل من عشيرة النبي صلى الله عليه وآله أولى العرب بميراثه، واستعداد كثير من الأنصار لتقبّل فكرة أميرين أحدهما من الأنصار والآخر من المهاجرين، كلّ ذلك يوضّح بدرجة لا تقبل الشكّ أن هذا الجيل الطليعي من الأمّة الإسلامية بما فيه القطاع الذي تسلّم الحكم بعد وفاة النبيّ لم يكن يفكّر بذهنيّة الشورى، ولم يكن لديه فكرة محدّدة عن هذا النظام، فكيف يمكن أن نتصوّر أن النبي مارس عملية توعية على نظام الشورى تشريعياً وفكرياً، وأعدّ جيل المهاجرين والأنصار لتسلم القيادة الدعوة بعده على أساس هذا النظام، ثم لا نجد لدى هذا الجيل تطبيقاً واقعياً لهذا النظام أو مفهوماً محدّداً عنه؟!! كما أننا لا يمكن أن نتصوّر من ناحية أخرى أن الرسول القائد صلى الله عليه وآله وضع هذا النظام وحدّده تشريعياً ومفهومياً ثم لا يقوم بتوعية المسلمين عليه وتثقيفهم به.

وبما تقدّم يتّضح أن النبي صلى الله عليه وآله لم يكن قد طرح الشورى كنظام بديل على الأمّة، إذ ليس من الممكن عادة أن تطرح بالدرجة التي تتناسب مع أهمّيتها ثم تختفي اختفاءً كاملاً عن الجميع

---

(١) **تاريخ الطبري**، ج٣، ص٢١٨ ـ ٢٢١.

وعن كلّ الاتجاهات. ومما يؤكد هذه الحقيقة بدرجة أكبر أن نلاحظ:

أولاً: إن نظام الشورى كان نظاماً جديداً بطبيعته على تلك البيئة التي لم تكن قد مارست قبل النبوّة أيّ نظام مكتمل للحكم، فكان لابدَّ من توعية مكثّفة ومركّزة عليه كما أوضحنا ذلك.

ثانياً: إن الشورى كفكرة مفهوم غائم لا يكفي طرحه هكذا لإمكان وضعه موضع التنفيذ ما لم تشرح تفاصيله وموازينه ومقاييس التفضيل عند اختلاف الشورى، وهل تقوم هذه المقاييس على أساس العدد والكمّ أو على أساس الكيف والخبرة؟ إلى غير ذلك مما يحدّد للفكرة معالمها ويجعلها صالحة للتطبيق فور وفاة النبي صلى الله عليه وآله.

ثالثاً: إن الشورى تعبّر في الحقيقة عن ممارسة للأمة بشكل وآخر للسلطة عن طريق التشاور وتقرير مصير الحكم، فهي مسؤولية تتعلق بعدد كبير من الناس هم كلّ الذين تشملهم الشورى، وهذا يعني أنها لو كانت حكماً شرعياً يجب وضعه موضع التنفيذ عقيب وفاة النبي صلى الله عليه وآله لكان لابدَّ من طرحه على أكبر عدد من أولئك الناس لأنّ موقفهم من الشورى إيجابيّ وكلّ منهم يتحمّل قسطاً من المسؤولية.

كلّ هذه النقاط تدلّل على أن النبي صلى الله عليه وآله في حالة تبنّيه لنظام الشورى كبديل له بعد وفاته يتحتّم عليه أن يطرح فكرة الشورى على نطاق واسع وبعمق وبإعداد نفسي عامّ، وملء لكلّ الثغرات وإبراز التفاصيل التي تجعل الفكرة عملية. وطرح الفكرة على هذا المستوى كمّاً وكيفاً لا يمكن أن يمارس من قبل الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ثم تنطمس معالمه لدى جميع المسلمين الذين عاصروه إلى حين وفاته.

إشكال وجواب

قد يفترض أن النبي صلى الله عليه وآله كان قد طرح فكرة الشورى بالصورة اللازمة وبالحجم الذي يتطلّبه الموقف كمّاً وكيفاً واستوعبها المسلمون، غير أن الدوافع السياسية استيقظت فجأة وحجبت الحقيقة وفرضت على الناس كتمان ما سمعوه من النبي صلى الله عليه وآله فيما يتّصل بالشورى وأحكامها وتفاصيلها.

غير أن هذا الافتراض ليس عملياً لأنّ تلك الدوافع مهما قيل عنها فهي لا تشمل المسلمين الاعتياديين من الصحابة الذين لم يساهموا في الأحداث السياسية عقيب وفاة النبي صلى الله عليه وآله ولا في بناء هرم السقيفة، وكان موقفهم موقف المترسّل، وهؤلاء يمثّلون في كلّ مجتمع جزءاً كبيراً من الناحية العددية مهما طغى الجانب السياسي عليه.

فلو كانت الشورى مطروحة من قبل النبي صلى الله عليه وآله بالحجم المطلوب لما اختصّ الاستماع إلى نصوصها بأصحاب تلك الدوافع، بل لسمعها مختلف الناس ولانعكست بصورة طبيعية عن طريق الاعتياديين من الصحابة كما انعكست فعلاً النصوص النبوية على فضل الإمام علي عليه السلام ووصايته عن طريق الصحابة أنفسهم، فكيف لم تحُل الدوافع السياسية دون أن تصل إلينا مئات الأحاديث عن طريق الصحابة عن النبي صلى الله عليه وآله في فضل علي عليه السلام ووصايته ومرجعيته، على الرغم من تعارض ذلك مع الاتجاه السائد وقتئذ، ولم يصل شيء ملحوظ من ذلك فيما يتّصل بفكرة الشورى؟

بل حتى أولئك الذين كانوا يمثّلون الاتّجاه السائد كانوا في كثير من

الأحيان يختلفون في المواقف السياسية وتكون من مصلحة هـذا الفريـق أو ذاك أن يرفع شعار الشورى ضدّ الفريق الآخر، ومع ذلك لم نعهـد أن فريقاً منهم استعمل هذا الشعار كحكم سمعه مـن النبـي صـلى الله عليـه وآله.

فلاحظوا على سبيل المثال موقف طلحة من تعيين أبـي بكـر لعمـر واستنكاره لذلك وإعلانه السخط علـى هـذا التعيـين: «عـن أسـماء ابنـة عميس قالت: دخل طلحة بن عبيد الله على أبـي بكـر فقـال: استخلفت على الناس عمر وقد رأيت ما يلقى الناس منه وأنت معه، فكيـف بـه إذا خلا بهم! وأنت لاق ربك فسائلك عـن رعيّتـك. فقـال أبـو بكـر: أبـالله تخوّفني، إذا لقيت الله ربي فساءلني قلت: استخلفتُ علـى أهلـك خيـر أهلك»[1]. فإن طلحة لم يفكّر على الرغم من ذلـك أن يلعـب ضـدّ هـذا التعيين بورقة الشورى ويشجب موقف أبـي بكـر بأنـه يخـالف مـا هـو المسموع من النبي صلى الله عليه وآله عن الشورى والانتخاب.

النقطة الثانية: عدم التعبئة الفكريّة للأمّة

إن النبي صلى الله عليه وآله لو كان قـد قـرّر أن يجعـل مـن الجيـل الإسلامي الرائد الذي ضمّ المهاجرين والأنصار من صـحابته قيّمـاً علـى الدعوة بعده ومسؤولاً عـن مواصـلة عمليـة التغييـر، فهـذا يـستلزم مـن الرسول القائد صلى الله عليه وآلـه أن يعبّـئ هـذا الجيـل تعبئـة رسـالية وفكرية واسعة يستطيع أن يمسك بالنظرية بعمق ويمارس التطبيق علـى ضوئها بوعي ويضع للمشاكل التي تواجههـا الـدعوة باسـتمرار الحلـول

---

(١) المصدر السابق، ص٤٣٣.

النابعة من الرسالة، خصوصاً إذا لاحظنا أن النبي صلى الله عليه وآله كان – وهو الذي بشّر بسقوط كسرى وقيصر[١] – يعلم بأنّ الدعوة مقبلة على فتوح عظيمة وأن الأمّة الإسلامية سوف تنضمّ إليها في غد قريب شعوب جديدة ومساحة كبيرة وتواجه مسؤولية توعية تلك الشعوب على الإسلام وتحصين الأمّة من أخطار هذا الانفتاح، وتطبيق أحكام الشريعة على الأرض المفتوحة وأهل الأرض. وبالرغم من أن الجيل الرائد من المسلمين كان أنظف الأجيال التي توارثت الدعوة وأكثرها استعداداً للتضحية لا نجد فيه ملامح ذلك الإعداد الخاصّ للقيمومة على الدعوة والتثقيف الواسع العميق على مفاهيمها.

والأرقام التي تبرز هذا النفي كثيرة لا يمكن استيعابها في هذا المجال، ويمكننا أن نلاحظ بهذا الصدد أن مجموع ما نقله الصحابة من نصوص عن النبي صلى الله عليه وآله في مجال التشريع لا يتجاوز بضع مئات من الأحاديث بينما كان عدد الصحابة يناهز اثني عشر ألفاً على ما أحصته كتب التاريخ[٢]، وكان النبي صلى الله عليه وآله يعيش مع الآلاف من هؤلاء في بلد واحد وفي مسجد واحد صباحاً ومساءً، فهل يمكن أن نجد في هذه الأرقام ملامح الإعداد الخاصّ؟

والمعروف عن الصحابة أنهم كانوا يتحاشون من ابتداء النبي صلى الله عليه وآله بالسؤال حتى أن أحدهم كان ينتظر فرصة مجيء أعرابي من خارج المدينة يسأل ليسمع الجواب. قال علي عليه السلام: «وليس

---

(١) **تاريخ الطبري**، ج٢، ص٥٦٨.

(٢) بلغ عدد تراجم الصحابة في كتاب **الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر: ١٢٢٦٧.

كلّ أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله من كان يسأله ويستفهمه حتى أن كانوا ليحبّون أن يجيء الأعرابي والطارئ فيسأله عليه السلام حتى يسمعوا...»[١].

وكانوا يرون أن من الترف الذي يجب الترفّع عنه السؤال عن حكم قضايا لم تقع بعد، ومن أجل ذلك قال عمر على المنبر: «أحرّجُ بالله على رجل سأل عما لم يكن فإن الله قد بيّن ما هو كائن» وقال: «لا يحلّ لأحد أن يسأل عمّا لم يكن. إن الله قد قضى فيما هو كائن». وجاء رجل يوماً إلى ابن عمر يسأله عن شيء فقال ابن عمر: «لا تسأل عمّا لم يكن، فإني سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عمّا لم يكن». «وسأل رجل أبي بن كعب عن مسألة قال: يا بني أكان الذي سألتني عنه؟ قال: لا، قال: أما لا فأجّلني حتى يكون فنعالج أنفسنا حتى نخبرك»[٢].

وهكذا نلاحظ اتجاهاً لدى الصحابة إلى العزوف عن السؤال إلا في حدود المشاكل المحدّدة الواقعة، وهذا الاتجاه هو الذي أدّى إلى ضآلة عدد النصوص التشريعية التي نقلوها عن الرسول صلى الله عليه وآله، وهو الذي أدّى بعد ذلك إلى الاحتياج إلى مصادر أخرى غير الكتاب والسنة كالاستحسان والقياس وغيرهما من ألوان الاجتهاد التي يتمثل فيها العنصر الذاتي للمجتهد، الأمر الذي أدّى بدوره إلى تشرّب شخصية الإنسان بذوقه وتصوّراته الخاصّة إلى التشريع. وهذا الاتجاه أبعد ما

---

(١) **نهج البلاغة**، الخطبة: ٢١٠.

(٢) راجع هذه الروايات في **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**، العلامة الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، ج٦، ص٤١٥، تحقيق مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

يكون عن عملية الإعداد الرسالي الخاصّ التي كانت تتطلّب تثقيفاً واسعاً لذلك الجيل وتوعية له على حلول الشريعة للمشاكل التي سوف يواجهها عبر قيادته.

وكما أمسك الصحابة عن مبادرة النبي بالسؤال كذلك أمسكوا عن تدوين آثار الرسول الأعظم وسنّته، على الرغم من أنها المصدر الثاني من مصادر الإسلام، ومن أن التدوين كان هو الأسلوب الوحيد للحفاظ عليها وصيانتها من الضياع والتحريف، فقد أخرج الهروي في ذمّ الكلام عن طريق يحيى بن سعد عن عبد الله بن دينار قال: لم يكن الصحابة ولا التابعون يكتبون الأحاديث إنما كانوا يؤدّونها لفظاً ويأخذونها حفظاً[(١)].

بل إن الخليفة الثاني ظلّ يفكّر في الموقف الأفضل تجاه سنة الرسول صلى الله عليه وآله واستمرّ به التفكير شهراً ثم أعلن منعه عن تسجيل شيء من ذلك. عن عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن فاستشار في ذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق عمر يستخير الله فيها شهراً ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له فقال: إني كنت أريد أن أكتب السنن وإني ذكرت قوماً كانوا كتبوا كتباً فأكبّوا عليها، فتركوا كتاب الله تعالى، وإني والله لا ألبسُ كتاب الله بشيء أبداً[(٢)]. وعن القاسم بن محمد بن أبي بكر: إن عمر بن الخطاب بلغه أنه قد ظهرت في أيدي الناس كتب فاستنكرها وكرهها

---

(١) **سنن الدارمي**، ج١، ص١٣٠.

(٢) **الطبقات الكبرى** لابن سعد، ج٣، ص٢٨٧، تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ص٤٩، تحقيق الدكتور يوسف العش، دار إحياء السنّة، ١٣٩٥هـ .

وقال: أيها الناس إنه قد بلغني أنه قد ظهرت في أيديكم كتب فأحبّها إلى الله أعدلها وأقومها، فلا يبقينّ أحد عنده كتاباً إلا أتاني به، فأرى فيه رأيي، قال: فظنّوا أنه يريد أن ينظر فيها ويقوّمها على أمر لا يكون فيه اختلاف، فأتوه بكتبهم فأحرقها بالنار(١).

وهكذا بقيت سنّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله التي هي أهمّ مصدر للإسلام بعد الكتاب الكريم، في ذمة القدر يتحكّم فيها النسيان تارة والتحريف أخرى وموت الحفّاظ ثالثة طيلة مئة وخمسين سنة تقريباً.

ويستثنى من ذلك اتجاه مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فإنهم دأبوا على التسجيل والتدوين منذ العصر الأول، وقد استفاضت رواياتنا عن أئمة أهل البيت بأنّ عندهم كتاباً ضخماً مدوَّناً بإملاء رسول الله صلى عليه وآله وخطّ علي بن أبي طالب عليه السلام فيه جميع سنن رسول الله صلى الله عليه وآله. عن الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: إن عندنا ما لا نحتاج معه إلى الناس وإن الناس ليحتاجون إلينا وإن عندنا كتاباً إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام، صحيفة فيها كلّ حلال وحرام، وإنكم لتأتونا بالأمر فنعرف إذا أخذتم به ونعرف إذا تركتموه(٢).

فهل ترى بربك أن ذلك الاتجاه الساذج ـ إن كانت المسألة مسألة سذاجة ـ الذي ينفر من السؤال عن واقعة قبل حدوثها ويرفض تسجيل

---

(١) **منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج**، ص٣٥، علي الشهرستاني.

(٢) **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام الكليني الرازي، ج١، ص٢٤١، باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة، من كتاب الحجة، الحديث: ٦.

سنن النبي صلى الله عليه وآله بعد صدورها كفوءاً لزعامة الرسالة الجديدة وقيادتها في أهمّ وأصعب مراحل مسيرتها الطويلة؟! أو هل ترى بربك أن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله كان يترك سنّته مبعثرة بدون ضبط وتسجيل مع أنه يأمر بالتمسّك بها[١].

أو لم يكن من الضروريّ إذا كان يمهّد لفكرة الشورى حقّاً أن يحدّد للشورى دستورها ويضبط سنّته لكي تسير الشورى على منهاج ثابت محدّد لا تتلاعب به الأهواء؟ أوَ ليس التفسير الوحيد المعقول لهذا الموقف من النبي صلى الله عليه وآله أنه قد أعدّ الإمام علياً للمرجعية وزعامة التجربة بعده وأودعه سنّته كاملة وعلّمه ألف باب من العلم كما سيأتي في الطريق الثالث.

وقد أثبتت الأحداث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله أن جيل المهاجرين والأنصار لم يكن يملك أيّ تعليمات محدّدة عن كثير من المشاكل الكبيرة التي كان من المفروض أن تواجهها الدعوة بعد النبي صلى الله عليه وآله، حتى أن مساحة هائلة من الأرض التي امتدّ إليها الفتح الإسلامي لم يكن لدى الخليفة والوسط الذي يسنده أيّ تصوّر محدّد عن حكمها الشرعي، وعمّا إذا كانت تقسم بين المقاتلين أم تجعل وقفاً على المسلمين عموماً.

فهل يمكننا أن نتصوّر أن النبي صلى الله عليه وآله يؤكد للمسلمين أنهم سوف يفتحون أرض كسرى وقيصر ويجعل من جيل المهاجرين

---

(١) **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، للعلامة المتقي الهندي، ج١، ص١٧٢، الباب الثاني في الاعتصام بالكتاب والسنة، مؤسسة الرسالة.

والأنصار القيّم على الدعوة والمسؤول عن هذا الفتح، ثم لا يخبره بالحكم الشرعي الذي يجب أن يطبّق على تلك المساحة الهائلة من الدنيا التي سوف يمتدّ إليها الإسلام؟!

بل إننا نلاحظ أكثر من ذلك أن الجيل المعاصر لرسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يملك تصوّرات واضحة ومحدّدة حتى في مجال القضايا الدينية التي كان يمارسها مئات المرّات وعلى مرأى ومسمع من الصحابة. ونذكر على سبيل المثال لذلك الصلاة على الميّت فإنها عبادة كان النبي صلى الله عليه وآله قد مارسها علانية مئات المرّات وأدّاها في مشهد عامّ من المشيّعين والمصلّين. وبالرغم من ذلك يبدو أن الصحابة كانوا لا يجدون ضرورة لضبط صورة هذه العبادة مادام النبي صلى الله عليه وآله يؤدّيها وما داموا يتابعون فيها النبي فصلاً بعد فصل، ولهذا وقع الاختلاف بينهم بعد وفاة النبي في عدد التكبيرات في صلاة الميت.

فقد أخرج الطحاوي عن إبراهيم قال: «قُبض رسول الله والناس مختلفون في التكبير على الجنازة، لا تشاء أن تسمع رجلاً يقول: سمعت رسول الله يكبّر سبعاً وآخر يقول: سمعت رسول الله يكبّر خمساً وآخر يقول: سمعت رسول الله يكبّر أربعاً. فاختلفوا في ذلك حتى قُبض أبو بكر، فلما ولي عمر ورأى اختلاف الناس في ذلك شقّ عليه جداً فأرسل إلى رجال من أصحاب رسول الله فقال: إنكم معاشر أصحاب رسول الله متى تختلفون على الناس يختلفون من بعدكم ومتى تجتمعون على أمر يجتمع الناس عليه، فانظروا أمراً تجتمعون عليه. فكأنما أيقظهم فقالوا:

نِعْم ما رأيت...»[1].

وهكذا نجد أن الصحابة كانوا في حياة النبي صلى الله عليه وآله يتّكلون غالباً على شخص النبيّ ولا يشعرون بضرورة الاستيعاب المباشر للأحكام والمفاهيم ما داموا في كنف النبي صلى الله عليه وآله.

معالجة إشكال

قد يقال: إن هذه الصورة التي عُرضت عن الصحابة وما فيها من أرقام على عدم كفاءتهم للقيادة يتعارض مع ما نؤمن به جميعاً من أن التربية النبوية أحرزت درجة هائلة من النجاح وحقّقت جيلاً رسالياً رائعاً.

والجواب: إننا بما قدّمناه قد حدّدنا الصورة الواقعية لذلك الجيل الواسع الذي عاصر وفاة النبي صلى الله عليه وآله دون أن نجد في ذلك ما يتعارض مع التقييم الإيجابي بدرجة عالية للتربية النبوية التي مارسها الرسول الأعظم في حياته الشريفة، لأننا في الوقت الذي نؤمن بأن التربية النبوية كانت مثلاً ربانياً رائعاً وبعثاً رسالياً متميّزاً في تاريخ العمل النبوي على مرّ الزمن، نجد أن الإيمان بذلك والوصول إلى تقييم حقيقي لمحصول هذه التربية ونتائجها لا يقوم على أساس ملاحظة النتائج بصورة منفصلة عن ظروف التربية وملابساتها ولا على أساس ملاحظة الكمّ بصورة منفصلة عن الكيف.

ومن أجل توضيح ذلك نأخذ هذا المثال، نفترض مدرّساً يدرّس عدداً من الطلبة اللغة الإنكليزية وآدابها، ونريد أن نقيم قدرته التدريسية،

---

(١) **عمدة القاري**، ج ٤، ص١٢٩.

فإننا لا نكتفي بمجرد دراسة مدى ما وصل إليه هؤلاء الطلبة من ثقافة وإطلاع على اللغة الإنكليزية وآدابها، وإنما نربط ذلك بتحديد الزمن الذي مارس فيه المدرّس تدريسه لأولئك الطلبة وتحديد الوضع القبليّ لهم ودرجة قربهم أو بعدهم مسبقاً عن أجواء اللغة الإنكليزية وآدابها وحجم الصعاب والعقبات الاستثنائية التي واجهت عملية التدريس وأعاقت سيره الطبيعي والهدف الذي كان ذلك المدرّس يتوخّاه من تدريس طلبته آداب تلك اللغة، ونسبية المحصول النهائي لعملية التدريس إلى حالات تدريس أخرى مختلفة.

ففي مجال تقييم التربية النبوية يجب أن نأخذ بعين الاعتبار:

• قصر الفترة الزمنية التي مارس النبي صلى الله عليه وآله فيها تربيته لأنها لا تتجاوز تقريباً عقدين من الزمن بالنسبة إلى أقدم صحبه من القلائل الذين رافقوه في بدايات الطريق، ولا تتجاوز عقداً واحداً من الزمن بالنسبة إلى الكثرة الكاثرة من الأنصار، ولا تتجاوز ثلاث أو أربع سنوات بالنسبة إلى الأعداد الهائلة التي دخلت الإسلام ابتداءً منذ صلح الحديبية واستمراراً إلى حين فتح مكة.

• الوضع المسبق الذي كان هؤلاء يعيشونه من الناحية الفكرية والروحية والدينية والسلوكية قبل أن يبدأ النبي بممارسة دوره، وما كانوا عليه من سذاجة وفراغ وعفوية في مختلف مجالات حياتهم، ولا أجدني بحاجة إلى توضيح إضافيّ لهذه النقطة لأنها واضحة بذاتها حيث إن الإسلام لم يكن عملية تغيير في سطح المجتمع، بل هو عملية تغيير في الجذور وبناء انقلابيّ لأمّة جديدة، وهذا يعني الفاصل المعنوي الهائل بين الوضع المسبق والوضع الجديد الذي بدأ النبي صلى الله عليه وآله

تربيته للأمّة في اتجاهه.

● ما زخرت به تلك الفترة من أحـداث وألـوان الـصراع الـسياسي والعسكري على جبهات متعدّدة، الأمـر الـذي ميّـز طبيعـة العلاقـة بـين الرسول الأعظم وصحابته عن نوع العلاقة بين شـخص كالـسيد المـسيح وتلامذته، فلم تكن علاقة مدرّس ومربٍّ متفرّغ لإعـداد تلامذتـه، وإنمـا هي العلاقة التي تتناسب مع موقع الرسول كمربٍّ وقائد حـرب ورئـيس دولة.

● ما واجهتـه الجماعـة المـسلمة نتيجـة احتكاكهـا بأهـل الكتـاب وبثقافات دينية متنوّعة من خلال صـراعها العقائـدي والاجتمـاعي، فقـد كان الاحتكاك وما يطرحه على الساحة خصوم الدعوة الجديدة المثقفون بثقافات دينية سابقة مصدر قلق وإثارة مستمرّة، وكلنا نعـرف أنـه شـكّل بعد ذلك تيّاراً فكرياً إسرائيلياً تسرّب بصورة عفوية أو بسوء نيّة إلى كثير من مجالات التفكير، ونظرة فاحصة في القرآن الكـريم تكفـي لاكتـشاف حجم المحتوى لفكرة الثورة المـضادّة ومـدى اهتمـام الـوحي برصـدها ومناقشة أفكارها.

● إن الهدف الذي كان يسعى المربّي الأعظم صـلى الله عليـه وآلـه لتحقيقه على المستوى العامّ وفي تلك المرحلة هو إيجاد القاعدة الشعبية الصالحة التي يمكن لزعامة الرسالة الجديدة فـي حياتـه وبعـد وفاتـه أن تتفاعل معها وتواصل عن طريقها التجربة، ولـم يكـن الهـدف المرحلـي وقتئذ تصعيد الأمّة إلى مستوى هذه الزعامة نفسها بما تتطلّبـه مـن فهـم كامل للرسالة وتفقّه شامل على أحكامها والتحـام مطلـق مـع مفاهيمهـا. وتحديد الهدف في تلك المرحلة بالدرجة التي ذكرناها كان أمراً منطقيـاً

تفرضه طبيعة العمل التغييري؛ إذ ليس من المعقول أن يرسم الهدف إلا وفقاً لممكنات عملية، ولا إمكان عملي في حالة كالحالة التي واجهها الإسلام إلا ضمن الحدود التي ذكرناها، لأنّ الفاصل المعنوي والروحي والفكري والاجتماعي بين الرسالة الجديدة والواقع الفاسد القائم وقتئذ كان لا يسمح بالارتفاع بالناس إلى مستوى زعامة هذه الرسالة مباشرة خلال عقد أو عقدين من الزمن.

وهذا ما سنشرحه في النقطة التالية ونبرهن عن طريقه على أن استمرار الوصاية على التجربة الانقلابية الجديدة متمثّلة في إمامة أهل البيت وخلافة علي عليهم السلام كان أمراً ضروريّاً يفرضه منطق العمل التغييري على مسار التاريخ.

● إن جزءاً كبيراً من الأمّة التي تركها النبي صلى الله عليه وآله بوفاته كان يمثّل مسلمة الفتح، أي المسلمين الذين دخلوا الإسلام بعد فتح مكة وبعد أن أصبحت الرسالة الجديدة سيّدة الموقف في الجزيرة العربية سياسياً وعسكرياً، وهؤلاء لم يُتَحْ للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أن يتفاعل معهم في الفترة القصيرة التي أعقبت الفتح إلا بقدر ضئيل، وكان جلّ تفاعله معهم بوصفه حاكماً بحكم المرحلة التي كانت الدولة الإسلامية تمرّ بها، وفي هذه المرحلة برزت فكرة المؤلّفة قلوبهم والتي أخذت موضعها في تشريع الزكاة وفي إجراءات أخرى، ولم يكن هذا الجزء من الأمّة مفصولاً عن الأجزاء الأخرى بل كان مندمجاً فيها ومؤثّراً ومتأثراً في الوقت نفسه.

في إطار هذه الأمور الستة نجد أن التربية النبوية أنتجت إنتاجاً عظيماً وحقّقت تحوّلاً فريداً وأنشأت جيلاً صالحاً مؤهّلاً لما استهدفه

النبي صلى الله عليه وآله من تكوين قاعدة شعبية صالحة للالتفاف حول الزعامة القائدة للتجربة الجديدة وإسنادها، ولهذا نجد أن ذلك الجيل كان يؤدّي دوره كقاعدة شعبية صالحة ما دامت الزعامة القائدة الرشيدة قائمة في شخص النبي صلى الله عليه وآله، ولو قدِّر لهذه الزعامة أن تأخذ مسارها الرباني لظلّت القاعدة تؤدّي دورها الصالح.

غير أن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنها مهيَّأة فعلاً لكي تتسلّم هذه الزعامة وتقود بنفسها التجربة الجديدة، لأنّ هذه التهيئة تتطلّب درجة أكبر من الانصهار الروحي والإيماني بالرسالة، وإحاطة أوسع كثيراً بأحكامها ومفاهيمها ووجهات نظرها المختلفة عن الحياة، وتطهيراً أشمل لصفوفها من المنافقين والمندسّين والمؤلّفة قلوبهم الذين كانوا لا يزالون يشكّلون جزءاً من ذلك الجيل له أهمّيته العددية ومواقعه التاريخية، كما أن له آثاره السلبية؛ بدليل حجم ما تحدّث به القرآن الكريم عن المنافقين ومكائدهم ومواقفهم، كما أشرنا إليه.

ووجود أفراد في ذلك الجيل قد استطاعت التجربة أن تبنيهم بناءً رسالياً رفيعاً وتصهرهم في بوتقتها كسلمان وأبي ذر وعمّار وغيرهم، أقول إن وجود هؤلاء الأفراد ضمن ذلك الجيل الواسع لا يبرهن على أن ذلك الجيل ككلّ بلغ إلى الدرجة التي تبرّر إسناد مهامّ التجربة إليه على أساس الشورى.

وحتّى أولئك الأفراد الذين مثّلوا النمط الرفيع رسالياً من ذلك الجيل لا يوجد في أكثرهم ما يبرّر افتراض كفاءتهم الرسالية لزعامة التجربة من الناحية الفكرية والثقافية على الرغم من شدّة إخلاصهم وعمق ولائهم، لأنّ الإسلام ليس نظرية بشرية لكي يتحدّد فكرياً من خلال الممارسة

والتطبيق وتتبلور مفاهيمه عبر التجربة المخلصة، وإنما هو رسالة الله التي حددت فيها الأحكام والمفاهيم، وزُوّدت ربانياً بكلّ التشريعات العامّة التي تتطلّبها التجربة، فلابدَّ لزعامة هذه التجربة من استيعاب للرسالة بحدودها وتفاصيلها ووعي لكلّ أحكامها ومفاهيمها، وإلا اضطرّت إلى استلهام مسبقاتها الذهنية ومرتكزاتها القبلية، وأدّى ذلك إلى نكسة في مسيرة التجربة، وبخاصّة إذا لاحظنا أن الإسلام كان هو الرسالة الخاتمة من رسالات السماء التي يجب أن تمتدّ من الزمن وتتعدّى كلّ الحدود الوقتية والاقليمية والقومية، الأمر الذي لا يسمح بأن تمارس زعامته التي تشكّل الاساس لكلّ ذلك الامتداد، تجارب الخطأ والصواب التي تتراكم فيها الأخطاء عبر فترة من الزمن حتى تشكّل ثغرة تهدّد التجربة بالسقوط والانهيار.

وكلّ ما تقدّم يدلّ على أن التوعية التي مارسها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله على المستوى العامّ في المهاجرين والأنصار لم تكن بالدرجة التي يتطلّبها إعداد القيادة الواعية الفكرية والسياسية لمستقبل الدعوة وعملية التغيير، وإنما كانت توعية بالدرجة التي تبني القاعدة الشعبية الواعية التي تلتفّ حول قيادة الدعوة في الحاضر والمستقبل.

وأيّ افتراض يتّجه إلى القول بأنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يخطّط لإسناد قيادة التجربة والقيمومة على الدعوة بعده مباشرة إلى جيل المهاجرين والأنصار، يحتوي ضمناً اتهامَ أذكى وأبصر قائد رساليّ في تاريخ العمليات التغييرية بعدم القدرة على التمييز بين الوعي المطلوب على مستوى القاعدة الشعبية للدعوة والوعي المطلوب على مستوى قيادة الدعوة وإمامتها الفكرية والسياسية.

النقطة الثالثة: عدم تجرّد الأمّة من رواسب الجاهلية

إن الدعوة عملية تغيير ومنهج حياة جديد، وهي تكلّف بناء أمّة من جديد واقتلاع كلّ جذور الجاهلية ورواسبها من وجودها. والأمة الإسلامية ككلّ لم تكن قد عاشت في ظلّ عملية التغيير هذه إلا عقداً واحداً من الزمن على أكثر تقدير، وهذا الزمن القصير لا يكفي عادة في منطق الرسالات العقائدية والدعوات التغييرية لارتفاع الجيل الذي عاش في كنف الدعوة عشر سنوات فقط إلى درجة الوعي والموضوعية والتحرر من رواسب الماضي والاستيعاب لمعطيات الدعوة الجديدة، بحيث تؤهّله للقيمومة على الرسالة وتحمّل مسؤوليات الدعوة ومواصلة عملية التغيير بدون قائد. بل إن منطق الرسالات العقائدية يفرض أن تمرّ الأمّة بوصاية عقائدية فترة أطول من الزمن تهيّئها للارتفاع إلى مستوى تلك القيمومة.

وليس هذا شيئاً نستنتجه استنتاجاً فحسب وإنما يعبّر أيضاً عن الحقيقة التي برهنت عليها الأحداث بعد وفاة القائد الرسول صلى الله عليه وآله إذ لم يمض الخليفة الثاني حتى تولّى عثمان الخلافة، وبهذا انفتح باب لأعداء الإسلام القدامى لكي يوجّهوا ضرباتهم الشديدة إليه، ولكن من داخل إطار التجربة الإسلامية لا من خارجها. فاستطاعوا أن يتسلّلوا إلى مراكز النفوذ في التجربة بالتدريج ويستغلّوا القيادة غير الواعية، ثم صادروا بكلّ وقاحة وعنف تلك القيادة وأجبروا الأمّة وجيلها الطليعي الرائد على التنازل عن شخصيته وقيادته، وتحوّلت الزعامة إلى ملك موروث يستهتر بالكرامات ويقتل الأبرياء ويبعثر الأموال ويعطّل الحدود ويجمّد الأحكام ويتلاعب بمقدّرات الناس، وأصبح الفيء

والسواد بستاناً لقريش والخلافة كرة يتلاعب بها صبيان بني أميّة.

وهذا ما يفسّر لنا مقالة أبي سفيان زعيم العصبة الأموية حين تولّى عثمان: «يا بني أمية تلقّفوها تلقّف الكرة، فوالذي يحلف به أبوسفيان مازلت أرجوها لكم ولتصيرنّ إلى صبيانكم وراثة»[1].

قال كاتب معاصر في وصف ما جرى في وقعة الحرّة وما تلاها من أحداث في الحقبة الأموية، «إن الشدّة التي أخذ بها يزيد صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله في موقعة الحرّة كانت حركة يراد بها إفناؤهم وإبادتهم. وذلك لأنّ المدينة كانت تضمّ نخبة عظيمة من الصحابة ذوي المكانة الدينية المحترمة كالبدريّين بحيث كانوا في محل الاستشارية من كلّ الطبقات، وقد رأى الأمويّون مقدار تأثيرهم في حكومة عثمان، وهو من هو في مكانته من النبي، فلا بدع أن يستقرّ رأيهم وقد هيمنوا على السلطة أن يخضدوا من شوكة المدينة ويقضوا على الطبقة الدينية المحترمة ليخلصوا من سيطرتها.

وأظنّ وليس ببعيد أن الفكرة لم تكن وليدة دماغ يزيد بل جالت في خاطر معاوية أيضاً، ويشهد لهذا الظنّ أن إثارة الحرب عليهم ابتدأت كلامية في عهده، فقد استخدموا لهذه الغاية الأخطل الشاعر النصراني، ويظهر لك مقدار الحفيظة والضغينة والاستخفاف في اختيارهم رجلاً غريباً عن الدين للوقوع بعرض أنصار الدين. ولكن هذا التحرّش أثار النعمان بن بشير وهو العثماني الشديد، على معاوية زعيم العثمانية، مما نشعر معه بأنّ معاوية حقيقة لم يجد ظرفاً مناسباً ولا سانحة مواتية، فإن

---

(١) **مروج الذهب للمسعودي**، ج٢، ص٢٣٠، نقلاً عن **الإمام الحسين**، لعبد الله العلايلي، ص٣٠.

البيت الأموي سيظلّ في خطر مادام الأنصار، وسيظلّ مهدّداً بالبيت العلوي ما بقيت المدينة. لذلك لم يأخذوهم حين وجدوا الفرصة بلباقة أبداً، حيث أخذوا الأنصار بوحشية ليس لها نظير إلا في أعمال نيرون الطاغية، وهي في أخصر عبارة تمثيل مأساة الحسين عليه السلام مرّة أخرى في محيط أوسع وعدد أكبر وتحدّي الشعور الإسلامي في بلد النبي.

وبهذا يفسّر تشجيع حياة المجون في المدينة بلد الرسول الأعظم صلوات الله عليه من جانب الأمويين إلى حدّ الإباحية، فقد كان خاضعاً لسياسة مقصودة، وقد أثبتُّ في موضوع لي عن حياة عمر بن أبي ربيعة وشعره أن الأمويين استأجروا طوائف من الشعراء والمغنّين والمخنّثين من بينهم عمر لأجل أن يمسحوا عاصمتي الدين مكة والمدينة بمسحة لا تليق بهما ولا تجعلهما صالحتين للزعامة الدينية، وبذلك يكون لهما مركز ثانوي في محيط الحركة الإسلامية. ولقد نجحوا كثيراً عدا ما نتج عن هذا من تأثير عملي وتطوير حقيقي في نفسية الأشخاص التي غدت لا تأبه للحركات الإسلامية المستمرّة، ثم لا تألف إلا الحياة الماجنة من كلّ الأطراف، حتى قال الأصمعي: دخلت المدينة فما وجدت فيها إلا المخنّثين ورجلاً يضع الأخبار والطُّرف.

ولقد يتمادى الظنّ بنا إلى أبعد من هذا وبالأخصّ بعد حركة عبد الله بن الزبير، هذه الحركة التي كانت غولاً وكادت تبتلع الدولة الأموية والعنصر الأموي الذي ثبت لمفكّري المسلمين أنه أداة إفساد، وفي طبيعته بعث الحياة الجاهلية بكلّ أشيائها وألوانها، ومن ثَمّ عمل ابن الزبير على طردهم من الجزيرة وإبعادهم خارج البلاد العربية. يتمادى بنا

الظن إلى أن المروانيين فكّروا بصرف الناس عن المقدّسات الإسلامية التي تنزل من الإسلام منزلة الشعيرة بإنشاء المسجد الأموي بأبّهته العظيمة في دمشق. ولقد ظن بعض المستشرقين بأنّ هذه نيّة عبد الملك بن مروان بإناقته تشييد المسجد الأقصى..»[١].

والحاصل أن واقع التجربة بعد النبي صلى الله عليه وآله وما تمخّض بعد ربع قرن من النتائج يدعم الاستنتاج المتقدّم الذي يؤكد أن إسناد القيادة والإمامة الفكرية والسياسية لجيل المهاجرين والأنصار عقب وفاة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مباشرة إجراء مبكّر وقبل وقته الطبيعي، ولهذا ليس من المعقول أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد اتّخذ إجراءً من هذا القبيل.

الطريق الثالث: الموقف الإيجابي المتمثّل في تعيين الإمام

الطريق الوحيد الذي بقي منسجماً مع طبيعة الأشياء ومعقولاً في ضوء ظروف الدعوة وسلوك النبي صلى الله عليه وآله هو أن يقف النبي من مستقبل الدعوة بعد وفاته موقفاً إيجابياً، فيختار بأمر من الله سبحانه وتعالى شخصاً يرشّحه عمق وجوده في كيان الدعوة، فيعدّه إعداداً رسالياً وقيادياً خاصّاً لتتمثّل فيه المرجعية الفكرية والزعامة السياسية للتجربة، وليواصل بعده بمساندة القاعدة الشعبية الواعية من المهاجرين والأنصار قيادة الأمّة وبناءها عقائدياً وتقريبها باستمرار نحو المستوى

(١) **الإمام الحسين**، عبد الله العلايلي، ص٢٦.

الذي يؤهّلها لتحمّل المسؤوليات القيادية.

وهكذا نجد أن هذا هو الطريق الوحيد الذي كان بالإمكان أن يضمن سلامة مستقبل الدعوة وصيانة التجربة من الانحراف في خطّ نموّها وهكذا كان. وليس ما تواتر عن النبي صلى الله عليه وآله من النصوص التي تدلّ على أنه كان يمارس إعداداً رسالياً وتثقيفاً عقائدياً خاصّاً لبعض الدعاة على مستوى يهيّئه للمرجعية الفكرية والسياسية وأنه صلى الله عليه وآله قد عهد بمستقبل الدعوة وزعامة الأمّة من بعده فكرياً وسياسياً، ليس هذا إلا تعبيراً عن سلوك القائد الرسول صلى الله عليه وآله للطريق الثالث الذي كانت تفرضه – وتدلّ عليه قبل ذلك – طبيعة الأشياء ضمن السياق المنطقي المعقول لها.

ولم يكن هذا الشخص المرشَّح للإعداد الرسالي والقيادي والمنصوب من قبل الله تعالى لتسلّم مستقبل الأمّة وتزعّمها فكرياً وسياسياً إلا علي بن أبي طالب عليه السلام الذي رشّحه لذلك عمق وجوده في كيان الدعوة وأنه المسلم الأول والمجاهد الأول في سبيلها عبر كفاحها المرير ضدّ كلّ أعدائها، وعمق وجوده في حياة القائد الرسول صلى الله عليه وآله وأنه ربيبه الذي فتح عينيه في حجره ونشأ في كنفه وتهيّأت له من فرص التفاعل معه والاندماج بخطّه ما لم تتهيّأ لأيّ إنسان آخر.

والشواهد من حياة النبي صلى الله عليه وآله على أنّه كان يعدّ الإمام علياً عليه السلام إعداداً رسالياً خاصّاً كثيرة جداً، فقد كان يخصّه بكثير من الحقائق ويبدأه بالعطاء الفكري والتثقيف إذا استنفد الإمام أسئلته.

روى الحاكم في المستدرك بسنده عن أبي إسحاق قال: سألت قثم بن العباس: كيف ورث عليٌّ عليه السلام رسولَ الله صلى الله عليه وآله

دونكم؟ قال: لأنه كان أوّلنا به لحوقاً وأشدّنا به له لزوقاً». قال الحاكم: وهذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[١]. وروى النسائي عن الإمام علي عليه السلام أنه كان يقول: «كنتُ إذا سألت رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله أُعطيت وإذا سكتّ ابتدأني»[٢] ورواه الحاكم في المستدرك أيضاً[٣]. وفي حلية الأولياء عن ابن عباس أنه يقول: «كنا نتحدّث أن النبي صلى اللّه عليه وآله عهد إلى علي عليه السلام سبعين عهداً لم يعهد إلى غيره»[٤]. وروى النسائي عن ابن عباس عن الإمام علي عليه السلام أنه يقول: «كانت لي منزلة من رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله لم تكن لأحد من الخلائق: كنت أدخل على نبي اللّه كلّ ليلة، فإن كان يصلي سبّح فدخلت وإن لم يكن يصلّي أذن لي فدخلت»[٥].

وروى النسائي أيضاً عن أم سلمة أنها كانت تقول: «والذي تحلف به أمّ سلمة إن أقرب الناس عهداً برسول اللّه صلى اللّه عليه وآله علي عليه السلام: قالت: لما كانت غداة قُبض رسول اللّه فأرسل إليه رسول اللّه وأظنّه كان بعثه في حاجة فجعل يقول: جاء علي عليه السلام؟! ثلاث مرات، فجاء قبل طلوع الشمس، فلما أن جاء عرفنا أن له حاجة فخرجنا من البيت، وكنا عند رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله يومئذ في بيت عائشة وكنت في آخر مَن خرج من البيت، ثم جلستُ وراء

---

(١) **المستدرك على الصحيحين في الحديث**، للحاكم النيسابوري، ج٣، ص١٢٥، وفي ذيله تلخيص المستدرك للذهبي، دار الفكر.

(٢) **السنن الكبرى**، ج٥، ص١٤٢، الحديث ٨٥٠٥، **خصائص أمير المؤمنين**، ١١٢.

(٣) **المستدرك على الصحيحين**، ج٣، ص١٢٥.

(٤) **حلية الأولياء**، ج١، ص٦٨.

(٥) **السنن الكبرى**، ج٥، ص١٤١، الأحاديث ٨٠٥٢ و ٨٥٠٣ .

الباب فكنت أدناهم إلى الباب، فأكبّ عليه علي عليه السلام. فكان آخر الناس به عهداً، فجعل يسارّه ويناجيه»[(١)].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته يصف ارتباطه الفريد بالرسول الأعظم وعناية النبي صلى الله عليه وآله بإعداده وتربيته: «وقد علمتم موضعي من رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وآله بالقرابة القريبة والمنزلة الخصيصة، وضعني في حجره وأنا ولد يضمّني إلى صدره ويكنفُني في فراشه ويُمسّني جسده ويشمّني عَرْفه، وكان يمضغ الشيء ثم يلقمُنيه، وما وجد لي كذبة في قول ولا خطلة في فعل.

ولقد قرن اللّٰه به صلى اللّٰه عليه وآله من لدن أن كان فطيماً ملكاً من ملائكته يسلك به طريق المكارم ومحاسن أخلاق العالم ليلَه ونهاره، ولقد كنت أتبعه اتّباع الفصيل أثر أمه، يرفع لي في كلّ يوم من أخلاقه علماً ويأمرني بالاقتداء به. ولقد كان يجاور في كلّ سنة بحِراء فأراه ولا يراه غيري، ولم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وآله وخديجة وأنا ثالثهما، أرى نور الوحي والرسالة وأشمّ ريح النبوة.

ولقد سمعتُ رنّة الشيطان حين نزل الوحي عليه صلى اللّٰه عليه وآله فقلتُ يا رسول اللّٰه ما هذه الرنّة؟ فقال: هذا الشيطان قد أيس من عبادته. إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلا أنك لست بنبيّ، ولكنك لوزير وإنك لعلى خير»[(٢)].

إن هذه الشواهد وشواهد أخرى كثيرة تقدِّم لنا صورة عن ذلك

---

(١) **السنن الكبرى**، ج٥، ص١٥٤، خصائص أمير المؤمنين، ص١٣٠.

(٢) **الخطبة القاصعة**، ١٩٢، من **نهج البلاغة** لصبحي الصالح، ص٣٠٠.

الإعداد الرساليّ الخاصّ الذي كان النبي صلى الله عليه وآله يمارسه في سبيل تهيئة الإمام للمستوى القيادي في الأمّة.

وإذا كانت الشواهد كثيرة على أن الرسول صلى الله عليه وآله كان يعدّ الإمام إعداداً خاصّاً لمواصلة القيادة من بعده، فالشواهد على إعلان الرسول القائد عن تخطيطه هذا وإسناده زعامة الأمّة الفكرية والسياسية رسمياً إلى الإمام علي عليه السلام لا تقل عنها كثرة، كما نلاحظ ذلك في «حديث الثقلين» و «حديث المنزلة» و «حديث الغدير» وعشرات النصوص النبوية الأخرى.

وأكتفي هنا بالوقوف عند حديث المنزلة الذي يُعدّ من أهمّ الأدلّة القاطعة على خلافة الإمام علي عليه السلام وإمامته بعد رسول الله صلى الله عليه وآله «وهو حديث في غاية الصحّة والثبوت، مشهور مستفيض بل متواتر عن النبي صلى الله عليه وآله. ولقد أخرجه البخاري ومسلم، ومن المعلوم أن إخراج الواحد منهما كاف في الإلزام بصحّة الحديث، فكيف إذا اتفقا على إخراجه؟ فكيف إذا وافقهما على ذلك سائر جهابذة المحدثّين فأخرجوه في صحاحهم ومسانيدهم ومجاميعهم؟ فكيف إذا نصّ المحقّقون منهم على صحّته ونفوا الريب عنه؟ فكيف إذا صرّح المنقّدون منهم بكثرة طرقه؟ فكيف إذا اعترف أعلامهم بتواتره؟»[1].

أخرج البخاري في صحيحه قال: «حدّثنا محمد بن بشّار، حدّثنا غندر، حدّثنا شعبة عن سعد قال: سمعت إبراهيم بن سعد عن أبيه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لعليّ: أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة

(١) **نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، في الرد على التحفة الاثني عشرية**، ج١٧، ص٢٣٣، حديث المنزلة، السيد علي الحسيني الميلاني.

هارون من موسى»[١].

وأخرجه مسلم في صحيحه عن سعيد بن المسيب عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعليّ: **أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي**. قال سعيد: فأحببتُ أن أشافه بها سعداً، فلقيتُ سعداً فحدثّته بما حدّثني به عامر فقال: أنا سمعته، قلت: أنت سمعته؟ قال: فوضع إصبعيه على أذنيه فقال: نعم وإلا فاستكتّا»[٢].

وقد نقل هذا النصّ أكثر مشاهير أئمة أهل السنّة في مختلف العلوم عبر القرون المختلفة نشير إلى بعضهم:

- السيرة النبوية لابن هشام، ج٢، ص٥١٩.
- الطبقات الكبرى لابن سعد، ج٣، ص٢٣.
- مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص٤١٧، رقم: ١٠٨٧٩.
- سنن ابن ماجة، ج١، ص٤٥، رقم: ١٢١.
- الترمذي في صحيحه، ج٥، ص٦٤١، رقم: ٣٧٣١.
- الخصائص للنسائي، ص٦٧، رقم: ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧.
- مصابيح السنّة للبغوي، ج٤، ص١٧٠، رقم: ٤٧٦٢.
- زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية، ج٣، ٥٢٩.
- تاريخ ابن كثير، ج٧، ص٣٤٠.
- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ج٧، ص٢٩٦.
- تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص١٦٨.

---

(١) **صحيح البخاري**، ج٥، ص٢٤، باب غزوة تبوك من كتاب المغازي.
(٢) **صحيح مسلم**، ج٤، ص٣٠، رقم ١٨٧٠.

- نور الأبصار للشبلنجي، ص٨٦ .

لذا اعترف جملة من أعلام السنّة بصحّة هذا الحديث:

منهم ابن تيمية قال: «إن هذا الحديث صحيح بلا ريب، ثبت في الصحيحين وغيرهما»[١]. ومنهم ابن عبد البر قال: «وروى قوله صلى الله عليه وسلم لعلي: **أنت مني بمنزلة هارون من موسى** جماعة من الصحابة وهو من أثبت الأخبار وأصحّها»[٢].

وقال المزي في تهذيب الكمال في ترجمة علي بن أبي طالب: «خلّفه رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى عياله بعده في غزوة تبوك وقال له: **أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي** . ورواه جماعة من الصحابة وهو من أثبت الآثار وأصحّها. رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم: ١ـ سعد بن أبي وقّاص.

٢ـ ابن عباس.
٣ـ أبو سعيد الخُدريّ.
٤ـ جابر بن عبد الله الأنصاري.
٥ـ أم سلمة.
٦ـ أسماء بنت عُميس.
وجماعة يطول ذكرهم»[٣].

وقال الكنجي في كفاية الطالب بعد رواية الحديث: «عن عدد كثير

---

(١) **منهاج السنة النبوية**، ج٧، ص٣٢٠.
(٢) **الاستيعاب**، ج٣، ص١٠٩٨.
(٣) **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، للحافظ جمال الدين يوسف المزي، ج٢٠، ص٤٨٣، مؤسسة الرسالة، حققه: الدكتور بشّار عوّاد معروف.

من الصحابة منهم: عمر، وعلي، وسعد، وأبو هريرة، وابن عباس، وابن جعفر، ومعاوية، وجابر بن عبد الله، وأبو سعيد الخدريّ، والبراء بن عازب، وزيد بن أرقم، وجابر بن سمرة، وأنس بن مالك، وزيد بن أبي أوفى، ونبيط بن شريط، ومالك بن الحويرث، وأسماء بنت عميس، وفاطمة بنت حمزة. وغيرهم.. رضي الله عنهم أجمعين»[(١)].

وقال العسقلاني بعد رواية الحديث عن جماعة عن بعض الصحابة: «روي عن النبي صلى الله عليه وسلم عن غير سعد من حديث: عمر، وعلي نفسه، وأبي هريرة، وابن عباس، وجابر بن عبد الله، والبراء، وزيد بن أرقم، وأبي سعيد، وأنس، وجابر بن سمرة، وحبشي بن جنادة، ومعاوية، وأسماء بنت عميس وغيرهم...»[(٢)].

تواتر حديث المنزلة

«وإذ ثبت كثرة طرق هذا الحديث وأنه من حديث أكثر من عشرين من الصحابة، فلا ريب في تواتره عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لأنّ القوم يدّعون التواتر في خبر صلاة أبي بكر بزعم كونه من حديث ثمانية من الصحابة. قال ابن حجر: «واعلم أن هذا الحديث متواتر، فإنه ورد من حديث عائشة وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعبد الله بن زمعة وأبي سعيد وعلي ابن أبي طالب وحفصة».

بل التواتر يتحقق عند ابن حزم بورود الحديث عن أربعة من الصحابة.. فإذا كان الحديث برواية الثمانية بل الأربعة متواتراً، فهو برواية

---

(١) **كفاية الطالب في مناقب علي ابن أبي طالب**، ص٢٨٥.

(٢) **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، ج٧، ص٦٠.

أضعاف ذلك متواتر بالأولوية القطعية»[١].

ومن هنا صرّح بعض أكابر القوم بتواتر هذا الحديث، قال الكنجي بعد رواية الحديث: «قلت: هذا حديث متّفق على صحّته رواه الأئمّة الأعلام الحفّاظ كأبي عبد الله البخاري في صحيحه ومسلم بن الحجاج في صحيحه وأبو داود في سننه وأبي عيسى الترمذي في جامعه وأبي عبد الرحمن النسائي في سننه وابن ماجة في سننه. واتّفق الجميع على صحته وصار ذلك إجماعاً منهم. قال الحاكم النيسابوري: هذا حديث دخل في حدّ التواتر...»[٢]. وأدرجه الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه الذي أفرده لنقل الأحاديث المتواترة وسمّاه بالأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، في حرف «الألف».

أما من حيث مضمون الحديث فإنه قد جعل لعليّ عليه السلام جميع المناصب التي كانت لهارون عليه السلام في عصر موسى عليه السلام كما نصّ عليها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي. هارُونَ أَخي. اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي. وَأَشْرِكْهُ في أَمْرِي﴾ (طه: ٢٩ ـ ٣٢) وقوله: ﴿اخْلُفْنِي في قَوْمي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبيلَ الْمُفْسِدينَ﴾ (الأعراف: ١٤٢). قد ثبتت هذه المناصب مضافاً إلى عموم حديث المنزلة لعلي بن أبي طالب عليه السلام في الأحاديث النبوية بصراحة. أخرج ابن مردويه والخطيب وابن عساكر عن أسماء بنت عميس قالت: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بإزاء ثبير وهو يقول: «أشرق ثبير أشرق ثبير اللهم إني أسألك بما سألك أخي موسى أن تشرح لي صدري وأن تيسّر

---

(١) **نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار**، ج١٧، ص١٥٩.

(٢) **كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب**، ص٢٨٣.

لي أمري وأن تحلّ عقدة من لساني يفقهوا قولي، واجعل لي وزيراً من أهلي علياً أخي، اشدد به أزري وأشركه في أمري، كي نسبّحك كثيراً ونذكرك كثيراً، إنك كنت بنا بصيراً»[1].

وأشركه في أمري

وليس المراد من الشراكة في الأمر في قوله: «وأشركه في أمري» النبوّة قطعاً؛ لنصّ حديث المنزلة باستثناء النبوّة (إلا أنه لا نبيّ بعدي). كذلك ليس المراد بالأمر هو مطلق الإرشاد والدعوة إلى الحقّ كما ذكره الآلوسي في روح المعاني قطعاً؛ لأنه تكليف يقوم به جميع الأمّة ويشاركه فيه غيره «وحجّة الكتاب والسنة قائمة فيه كأمثال قوله تعالى: ﴿قُلْ هذهِ سَبَيلي أَدْعُوا إِلَى اللَّه عَلى بَصيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَني﴾ (يوسف: ١٠٨) وقوله صلى الله عليه وآله وقد رواه العامة والخاصّة: «**فليبلّغ الشاهد الغائب**». وإذا كان أمراً مشتركاً بين الجميع فلا معنى لسؤال النبي إشراك عليّ فيه. على أن الإضافة في قوله (أمري) تفيد الاختصاص؛ فلا يصدق على ما هو مشترك بين الجميع. ونظير ذلك يجري في قول موسى المحكيّ في الآية.

نعم، التبليغ الابتدائي وهو تبليغ الوحي لأوّل مرّة أمر يختصّ بالنبيّ، فليس له أن يستنيب لتبليغ أصل الوحي رجلاً آخر، فالإشراك فيه إشراك في أمره، وفي قول موسى ما يشهد بذلك إذ يقول: ﴿وَأَخِي هارُونُ هُوَ

---

(١) **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، للعلامة السيد محمود الآلوسي البغدادي، ج٩، ص٢٧٢، قرأه وصحّحه محمد حسين العرب، بإشراف هيئة البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع؛ **تاريخ دمشق**، ج٤٢، ص٥٢.

أَفْصَحُ مِنِّي لِساناً فَأَرْسِلْهُ مَعِي رِدْءاً يُصَدِّقُني﴾ (القصص: ٣٤) إذ ليس المراد بتصديقه إياه أن يقول: صدق أخي بل أن يوضّح ما أبهم من كلامه ويفصّل ما أجمل ويبلّغ عنه بعض الوحي الذي كان عليه أن يبلّغه. فهذا النوع من التبليغ وما معه من آثار النبوّة كافتراض الطاعة مما يختصّ بالنبي، والإشراك فيها إشراك في أمره»[١].

لعلّ من أوضح مصاديق الشراكة في الأمر ما ورد في "الدر المنثور" عن عبد الله بن أحمد بن حنبل في زوائد المسند وأبي الشيخ وابن مردويه عن علي عليه السلام قال: «لما نزلت عشر آيات من براءة على النبي صلى الله عليه وسلم دعا أبا بكر رضي الله عنه عنه ليقرأها على أهل مكة، ثم دعاني فقال لي: أدرك أبا بكر فحيثما لقيته فخذ الكتاب منه. ورجع أبو بكر رضي الله عنه فقال: يا رسول الله نزل فيَّ شيء؟ قال: لا، ولكن جبريل جاءني فقال: لن يؤدّي عنك إلا أنت أو رجل منك».

وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد والترمذي وحسنه وأبو الشيخ وابن مردويه عن أنس رضي الله عنه قال: «بعث النبي صلى الله عليه وسلم ببراءة مع أبي بكر رضي الله عنه ثم دعاه فقال: لا ينبغي لأحد أن يبلّغ هذا إلا رجل من أهلي، فدعا عليّاً فأعطاه إياه»[٢].

وقد نقل جملة من أعلام أهل السنّة روايات أخرى في معنى ما تقدّم، كالطبري، والبلاذري، والترمذي، والواقدي، والشعبي، والسدي، والثعلبي، والواحدي، والقرطبي، والقشيري، والسمعاني، وأحمد بن

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائي، ج١٤، ص١٦٠.

(٢) **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، الإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، ج٤، ص١٢٢، دار الفكر.

حنبل، وابن بطّة، ومحمد بن إسحاق، وأبي يعلى الموصلي، والأعمش في كتبهم عن عروة بن الزبير، وأبي هريرة، وأنس، وأبي رافع، وزيد بن نفيع، وابن عمر، وابن عباس.

ومن الواضح أن هذه الجملة «لا يؤدّي عنك إلا أنت أو رجل منك» ظاهرة أتمّ ظهور في أن ما كان على رسول الله صلى الله عليه وآله أن يؤدّيه لا يجوز أن يؤدّيه إلا هو أو رجل منه، سواء كان نقض عهد من جانب الله كما في مورد براءة أو حكماً إلهياً آخر على رسول الله صلى الله عليه وآله أن يؤدّيه ويبلغه. فهو كلام مطلق يشمل "براءة" وكلَّ حكم الهيّ احتاج النبي صلى الله عليه وآله إلى أن يؤدّيه عنه مؤدٍّ غيره. ولا دليل من متون الروايات ولا غيرها يدلّ على اختصاص ذلك ببراءة، على ما حاوله وتكلّفه بعض المفسرين.

وهذا المعنى غير ما كان منه صلى الله عليه وآله مما ليس عليه أن يؤدّيه بنفسه الشريفة كالكتب والرسائل التي أرسل بها إلى الملوك والأمم في الدعوة إلى الإسلام. «ففرق جليّ بين هذه الأمور وبين براءة ونظائرها، فإن ما تتضمنّه آيات براءة وأمثال النهي عن الطواف عرياناً والنهي عن حجّ المشركين بعد العامّ، أحكام إلهية ابتدائية لم تبلّغ بعد ولم تؤدَّ إلى من يجب أن تبلغه، وهم المشركون بمكّة والحجّاج منهم، ولا رسالة من الله في ذلك إلا لرسوله. وأما سائر الموارد التي كان يكتفي النبي صلى الله عليه وآله ببعث الرسل للتبليغ، فقد كانت مما فرغ صلى الله عليه وآله فيها من أصل التبليغ والتأديه بتبليغه مَن وسعه تبليغه ممن حضر كالدعوة إلى الإسلام وسائر شرائع الدين وكان يقول: «ليبلّغ الشاهد منكم الغائب» ثم إذا مسّت الحاجة إلى تبليغه بعض من لا وثوق

عادة ببلوغ الحكم إليه أو لا أثر لمجرد البلوغ إلا أن يعتنى لشأنه بكتاب أو رسول، توسّل عند ذلك إلى رسالة أو كتاب، كما في دعوة الملوك.

وليتأمّل الباحث المنصف قوله: «لا يؤدّي عنك إلا أنت أو رجل منك» فقد قيل «لا يؤدّي عنك إلا أنت» ولم يقل: «لا يؤدّي إلا أنت أو رجل منك» حتى يفيد اشتراك الرسالة، ولم يقل: «ولا يؤدّي منك إلا رجل منك» حتى يشمل سائر الرسائل التي كان صلى الله عليه وآله يقلّدها كلاً من صالحي المؤمنين. وإنما مفاد قوله «لا يؤدّي عنك إلا أنت أو رجل منك» أن الأمور التي يجب عليك نفسك أن تقوم بها، لا يقوم بها غيرك عوضاً منك إلا رجل منك، أي لا يخلف فيما عليك كالتأدية الابتدائية إلا رجل منك[1].

إلى هنا اتّضحت حقيقة في غاية الأهمّية وهي أننا حتى إذا لم نُدخل في فهم الموقف من الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله عامل الاتّصال الغيبي والرعاية الإلهية المباشرة للرسالة عن طريق الوحي، فإن الظروف الموضوعية اجتماعية كانت أو ثقافية أو سياسية، داخلية كانت أو خارجية، كانت تفرض على القائد الأول لهذه التجربة الجديدة التي كانت تحمل النور والهداية إلى العالم، أن يُعدّ للتجربة قائدها الثاني الذي تُواصل على يده ويد خلفائه نموّها وحركتها التغييرية الشاملة، وتقترب نحو اكتمال هدفها في اجتثاث كلّ رواسب الماضي الجاهلي وجذوره وبناء أمّة جديدة على مستوى متطلّبات الرؤية القرآنية ومسؤولياتها.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، ج٩، ص١٧٠.

الفصل الرابع

معطيات البحث الأصولي

تمهيد

من الدوائر الأساسية التي تأثّرت بالمذهب الذاتي في نظرية المعرفة هي الأبحاث الأصولية، وأعني بها العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي. ولكي نتوفّر على أهميّة الدور الذي لعبه المذهب الذاتي في هذا المجال لابدَّ من الوقوف ـ ولو إجمالاً ـ عند المراد من عملية استنباط الحكم الشرعي.

توضيح ذلك يستلزم تقديم مقدّمة حاصلها: بعد أن آمن الانسان بالله والإسلام والشريعة وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى، عن امتثال أحكامه سبحانه، يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الإسلامية، ومدعوّاً بحكم عقله إلى بناء كلّ تصرّفاته الخاصّة وعلاقاته مع الأفراد الآخرين على أساسها، أي اتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيّته للشريعة بوصفه عبداً للمشرع سبحانه الذي أنزل الشريعة على رسوله.

ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يعيّن الموقف العملي الذي تفرضه هذه التبعية عليه في كلّ شأن من شؤون الحياة ويحدده، فهل

يفعل أو يترك؟ وهل يتصرّف بهذه الطريقة أو بتلك؟

ولو كانت أحكام الشريعة وأوامرها ونواهيها في كلّ الأحداث والوقائع واضحة وضوحاً كاملاً بديهياً للجميع، لكان تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة في كلّ واقعة أمراً ميسوراً لكلّ أحد، لأنّ كلّ إنسان يعرف أن الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيّته للشريعة في الواجبات هو «أن يفعل» وفي المحرّمات هو «أن يترك» وفي المباحات هو «أنه بالخيار إن شاء فعل وإن شاء ترك». فلو كانت الواجبات والمحرمات وسائر الأحكام الشرعية محدّدة ومعلومة بصورة عامّة وبديهية لكان الموقف العملي المحتّم على الإنسان بحكم تبعيّته للشريعة واضحاً في كلّ واقعة، ولما احتاج تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة إلى بحث علمي ودراسة واسعة.

ولكن عوامل عديدة منها بعدنا الزمني عن عصر التشريع، أدّت إلى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض، فنشأ نتيجةً لذلك غموضٌ في الموقف العملي الذي تفرضه على الإنسان تبعيّته تجاه الشريعة في كثير من الوقائع والأحداث، لأنّ الإنسان إذا لم يعلم نوع الحكم الذي تقرّره الشريعة في واقعة ما، أهو وجوب أو حرمة أو إباحة؟ فلن يعرف طبيعة الموقف العملي الذي يتحتّم عليه أن يتّخذه تجاه الشريعة في تلك الواقعة بحكم تبعيّته للشريعة.

وعلى هذا الأساس كان من الضروريّ أن يوضع علم يتولّى رفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كلّ واقعة، بإقامة الدليل على تعيين الموقف العملي الذي تفرضه على الإنسان تبعيّته للشريعة وتحديده.

وهكذا كان، فقد أنشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمة، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، والفقيه في علم الفقه يمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كلّ حدث من أحداث الحياة وناحية من مناحيها، وهذا ما نطلق عليه في المصطلح العلمي اسم «عملية استنباط الحكم الشرعي». فاستنباط الحكم الشرعي في واقعة، معناه إقامة الدليل على تحديد الموقف العملي للإنسان تجاه الشريعة في تلك الواقعة، أي تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً. ونعني بالموقف العملي تجاه الشريعة: السلوك الذي يفرض على الإنسان بحكم تبعيّته للشريعة أن يسلكه تجاهها لكي يفي بحقّها ويكون تابعاً مخلصاً لها.

فعلم الفقه إذن هو العلم بالدليل على تحديد الموقف العملي من الشريعة في كلّ واقعة، والموقف العملي من الشريعة الذي يقيم علم الفقه الدليل على تحديده هو السلوك الذي تفرضه على الإنسان تبعيّته للشريعة لكي يكون تابعاً مخلصاً لها وقائماً بحقّها. وتحديد الموقف العملي بالدليل هو ما نعبِّر عنه بـ «عملية استنباط الحكم الشرعي». ولأجل هذا يمكن القول بأن:

علم الفقه: هو علم استنباط الأحكام الشرعية، أو علم عملية الاستنباط بتعبير آخر.

وتحديد الموقف العملي بدليل يزيل الغموض الذي يكتنف الموقف، يتمّ في علم الفقه بأسلوبين:

أحدهما: الأسلوب غير المباشر، وهو تحديد الموقف العملي الذي تفرضه على الإنسان تبعيّته للشريعة عن طريق اكتشاف نوع الحكم

الشرعي الذي قرّرته الشريعة في الواقعة وإقامة الدليل عليه، فيزول الغموض عن الحكم الشرعي وبالتالي يزول الغموض عن طبيعة الموقف العملي تجاه الشريعة. فنحن إذا أقمنا الدليل على أن الحكم الشرعي في واقعة ما هو الوجوب استطعنا أن نعرف ما هو الموقف الذي تُحتّم تبعيتنا للشريعة أن نقفه تجاهها وهو «أن نفعل».

ثانيهما: هو الأسلوب المباشر الذي يقام فيه الدليل على تحديد الموقف العملي، لا عن طريق اكتشاف الحكم الشرعي الثابت في الواقعة كما في الأسلوب الأول، بل يقام الدليل على تحديد الموقف العملي مباشرة وذلك في حالة ما إذا عجزنا عن اكتشاف نوع الحكم الشرعي الثابت في الواقعة وإقامة الدليل على ذلك، فلم ندر ما هو نوع الحكم الذي جاءت به الشريعة؛ أهو وجوب أو حرمة أَو إباحة؟ ففي هذه الحالة لا يمكن استعمال الأسلوب الأول لعدم توفّر الدليل على نوع الحكم الشرعي، بل يجب أن نلجأ إلى أدلّة تحدّد الموقف العملي بصورة مباشرة وتوجّهنا كيف نفعل ونتصرّف في هذه الحالة؟ وأيّ موقف عملي نتّخذ تجاه الحكم الشرعي المجهول الذي لم نتمكن من اكتشافه؟ وما هو السلوك الذي تُحتّم تبعيتنا للشريعة أن نسلكه تجاهه لكي نقوم بحقّ التبعية ونكون تابعين مخلصين وغير مقصّرين؟ وفي كلا الأسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعي، أي يحدّد بالدليل الموقفَ العملي تجاه الشريعة بصورة غير مباشرة أو مباشرة.

ويتّسع علم الفقه لعمليات استنباط كثيرة بقدر الوقائع والأحداث التي تزخر بها حياة الإنسان. فكلّ واقعة لها عملية استنباط لحكمها

يمارس الفقيه فيها أحد ذينك الأسلوبين المتقدّمين.

وعمليات الاستنباط تلك التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعدّدها وتنوّعها تشترك في عناصر موحّدة وقواعد عامّة تدخل فيها على تعدّدها وتنوّعها، ويتشكّل من مجموع تلك العناصر المشتركة الأساس العامّ لعملية الاستنباط. وقد تطلّبت هذه العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وضع علم خاصّ بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه، فكان علم الأصول.

تعريف علم الأصول

وعلى هذا الأساس يمكن تعريف علم الأصول بأنه «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي».

ولكي نستوعب هذا التعريف بنحو جيّد، يجب أن نعرف ما هي العناصر المشتركة في عملية الاستنباط؟

المنطق العامّ والمنطق الخاصّ

إيضاح ذلك يستلزم ذكر مقدّمة حاصلها: إن العلوم البشرية على اختلافها وتعدّد مجالاتها وموضوعاتها، تشترك كلّها في أن العالم يمارس عملية تفكير في تلك المادّة التي هي موضوع ذلك العلم. فالفلكيّ يمارس عملية التفكير في الفلك وحركاته وسكونه الطبيعي، واللغوي يمارس عملية التفكير في اللغة وشؤونها وهكذا. والعملية التفكيرية في كلّ علم تختلف عنها في العلم الآخر من ناحية المادّة، لأنّ المادّة في الفلك هي الطبيعة والمادّة في اللغة هي الكلمة، لكن من حيث

الصورة والهيئة فالعمليات التفكيرية فيها متّحدة وإن اختلفت الموادّ. فمثلاً صورة الشكل الأول من القياس الأرسطي نجدها عند العالم الطبيعي ونجدها عند الفيلسوف، فالأول يقول: الحديد معدن، وكلّ معدن يتمدّد بالحرارة، فالحديد يتمدّد بالحرارة. هذا هو الشكل الأول نفسه من القياس، لكن المادّة أخِذت من عالم الطبيعة. والثاني يقول: العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث، نفس الشكل الأول موجود هنا أيضاً إلا أن المادّة أخذت من علم موضوعه هو الموجود من حيث كونه موجوداً. إذن هناك اتّحاد في الصورة مع الاختلاف في المادّة، أي أن هناك نكتة واحدة مشتركة بين صورة هذه العملية وصورة تلك العملية. فقوّة موجّهة واحدة وقانون واحد يوجّه هذه العملية وتلك العملية، وهو قانون إنتاج الشكل الأول من الأشكال الأربعة في القياس الأرسطي.

من هنا أسِّس علم المنطق العامّ لأجل أن يدرس عملية التفكير المشتركة بين تمام هذه العلوم مع إسقاط تمام المواد، أي يدرسها من ناحية الصورة والهيئة فقط، بمعنى أن علم المنطق يدرس عملية التفكير في الأمور والأسباب المؤثرة والموجّهة لعملية التفكير بقطع النظر عن هذه المادّة أو تلك، لأنّ الأسباب التي تكون موجّهة لعملية التفكير المخصوص بمادّة معيّنة يبحثها عالم تلك المادّة، ولا يبحثها المنطقي بما هو منطقيّ.

هذا هو المنطق البشري العامّ ومنطق كلّ العلوم. وهناك منطق يختصّ بالعلوم، أي أن هناك جملة من العلوم اختصت بمنطق زائد على ذلك المنطق العامّ، فكما أن عملية التفكير المطلقة في جميع العلوم لها

موجّهات عامّة يبحث عنها فـي علـم المنطـق، فكـذلك عمليـة التفكيـر المأخوذة مع مادّة من مواد هذه العلوم كعلم التـاريخ مـثلاً، فـإن عمليـة التفكير في هذا العلم يوجد لها ـ بعد تقييدها بمادّة معيّنـة هـي موضـوع ذلك العلم ـ موجّهات عامّة بقطع النظر عن خصوصيات تلك المادّة وإن كان أصل المادّة محفوظاً. فمثلاً لو كـان موضـوع علـم الرياضـيات هـو العدد، فإن هناك موجّهات عامّة لعملية التفكيـر فـي العـدد بقطـع النظـر عـن أن يكـون البحـث عـن جمـع العـدد أو ضـربه أو طرحـه، هـذه الموجّهات العامّة تشكّل منطلقاً لذلك العلم بالخصوص، لا منطلقـاً عامّـاً لكلّ العلوم. وتوضيحاً لهذه الحقيقة نأتي بمثال من مقدّمـة ابـن خلـدون لعلم التاريخ.

علم التاريخ هو علم اكتشاف ما وقع في العالم في الزمـان الماضـي. فالمؤرّخ يمارس عملية التفكير حينما يريد معرفة السنة التي سقطت فيها الدولة العباسية مثلاً؟ متى جاء المغول إلى بغداد؟ ومـاذا صـنعوا حينمـا جاءوا؟ وما هي أسباب مجيـئهم؟ ومـا هـي النتـائج التـي ترتّبـت علـى استيلائهم على بلد الإسلام؟ هذه هي الأمور التـي يريـد أن يقـف عليهـا المؤرخ، وهكذا في غيرها من الحوادث التاريخية كسقوط دولة بني أميـة أيضاً.

هذه العمليـة التفكيريـة عنـد المـؤرخ التـي تؤخـذ بلحـاظ المـادّة التاريخية، لها موجّهات عامّة بقطع النظر عن دولـة بنـي العبـاس أو بنـي أميّة بالخصوص، وهذه الموجّهات صالحة بطبيعتهـا لأن تكـون موجّهـا لعملية التفكير في كلّ مسألة من المسائل التاريخية. ومن المعلوم أن هذه الموجّهات العامّة لا تبحث في الفصل الأول الـذي عُقـد لبيـان انقـراض

دولة العباسيين أو الفصل السابع الذي عقد لبيان احتلال بغداد مثلاً، بل يبحث عنها بنحو مستقلّ سواء سمّي باسم خاصّ أو لم يُسَمَّ، هي في الواقع تعبّر عن منطق علم التاريخ الذي كانت مقدّمة ابن خلدون محاولة لاكتشاف هذا المنطق.

إذن فالمؤرّخ في منطق علم التاريخ لا يبحث عن المغول وماذا صنعوا في بغداد؟ وهل كان المحقق الطوسي على علاقة معهم أم لا؟ بل يبحث عن المراحل التي تمرّ بها عملية التفكير عند المؤرخ للتوفّر من خلالها على معرفة حقيقة من الحقائق التاريخية. ويمكن إيجاز هذه المراحل بما يلي:

المرحلة الأولى: جمع الوثائق، هنا منطق التاريخ يبيّن ما هي الوثيقة؟ ثم يبيّن كيفية جمع الوثائق؟ وكيف تصنَّف هذه الوثائق؟

المرحلة الثانية: نقد الوثائق، فمثلاً لو كان هناك نصّ من أحد المؤرخين بأنّ نصير الدين الطوسي قد اتّصل بالمغول قبل دخولهم إلى بغداد، فهنا لابدَّ من نقد هذه الوثيقة. هنا يقوم علم منطق التاريخ ببيان كيفية النقد بشكل عامّ. فمثلاً لابدَّ من التأكد من أن هذا النصّ صدر حقيقة من اليعقوبي أو أنه زُوِّر عليه؟ ثم بعد أن عرفنا أنه صدر من اليعقوبي، لابدَّ من دراسة اليعقوبي نفسه مع الحادثة ودواعي الكذب المتصوّرة، لوجود دواعٍ كثيرة للكذب أشار إليها ابن خلدون في مقدمته وادّعى أنه استوعبها، ثمّ حاول تطبيقها على نفسه، ليرى هل توجد فيه أم لا؟

المرحلة الثالثة: التوفيق بين هذه الوثائق والتأليف بينها للانتهاء إلى الحقيقة التاريخية.

علم الأصول منطق الفقه

بعد أن استبان أن هناك منطقاً خاصّاً لبعض العلوم وراء المنطق العامّ نقول: إن علم الأصول بحسب الحقيقة هو منطق علم الفقه؛ وذلك لأنّ الفقيه في الفقه شأنه شأن أيّ عالم آخر يمارس عملية التفكير، وهذه العملية عبارة عن تحديد الوظيفة والموقف العملي تجاه الشريعة. ولكي تتّضح أبعاد هذه العملية التفكيرية للوصول إلى الموقف الشرعي، نحاول الاستعانة ببعض النماذج البدائية من هذه العملية في صيغ مختصرة، لنصل عن طريق دراسة هذه النماذج والمقارنة بينها إلى فهم دور الموجّهات العامّة، وبتعبير آخر: العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي.

افرضوا أن فقيهاً واجه الأسئلة التالية:

- هل يُحرم على الصائم أن يرتمس في الماء؟
- هل يجب على الشخص إذا ورث مالاً من أبيه أن يؤدّي خمسه؟
- هل تبطل الصلاة بالقهقهة (الضحك بصوت عال) في أثنائها؟

إذا واجه الفقيه هذه الأسئلة وأراد أن يجيب عليها، فإنه سوف يجيب على السؤال الأول مثلاً: «نعم، يحرم الارتماس على الصائم» ويستنبط الفقيه هذا الحكم الشرعي بالطريقة التالية: قد دلّت رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام على حرمة الارتماس على الصائم، فقد جاء فيها أن الصادق عليه السلام قال: «لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم»[1]. والجملة بهذا التركيب تدلّ في العرف

---

(١) **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تأليف الفقيه المحدث

العامّ (أي لدى أبناء اللغة بصورة عامّة) على الحرمة، وراوي النصّ يعقوب بن شعيب ثقة، والثقة وإن كان قد يخطئ أو يشذّ أحياناً ولكن الشارع أمرنا بعدم اتهام الثقة بالخطأ والشذوذ، واعتبر روايته دليلاً وأمرنا باتّباعها دون أن نعير احتمال الخطأ أو الشذوذ بالاً. والنتيجة هي أن الارتماس حرام على الصائم، والمكلّف ملزم بتركه في حالة الصوم بحكم تبعيّته للشريعة.

ويجيب الفقيه على السؤال الثاني بالنفي، أي لا يجب على الولد أن يدفع الخمس من تركة أبيه، لأنّ رواية عليّ بن مهزيار التي حدّد فيها الإمام الصادق عليه السلام نطاق الأموال التي يجب أداء الخمس منها ذكرت أن الخمس ثابت في «الميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن»[1]. والعرف العامّ يفهم من هذه الجملة أن الشارع لم يجعل خمساً على الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه، والراوي وإن كان من المحتمل وقوعه في خطأ أو شذوذ بالرغم من وثاقته، ولكن الشارع أمرنا باتّباع روايات الثقات والتجاوز عن احتمال الخطأ والشذوذ، فالمكلّف إذن غير ملزم بحكم تبعيّته للشريعة بدفع خمس المال الذي يرثه من أبيه.

ويجيب الفقيه على السؤال الثالث بالإيجاب: «القهقهة تبطل الصلاة» بدليل رواية زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «القهقهة لا

الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، ج١٢، ص٥٠٩، كتاب الحج، الباب ٥٨، باب تحريم الارتماس على المحرم، الحديث ٤، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

(١) المصدر السابق، ج٩، ص٥٠٢، الباب الثامن من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث٥.

تنقض الوضوء وتنقض الصلاة»[١] والعرف العامّ يفهم من النقض أن الصلاة إذا وقعت فيها القهقهة اعتبرت لغواً ووجب استئنافها، وهذا يعني بطلانها. ورواية زرارة هي من تلك الروايات التي أمرنا الشارع باتّباعها وجعلها أدلّة كاشفة، فيتحتّم على المصلّي بحكم تبعيّته للشريعة أن يعيد صلاته، لأنّ ذلك هو الموقف العملي الذي تطلبه الشريعة منه.

وبملاحظة هذه المواقف الفقهية الثلاثة نجد أن الأحكام التي استنبطها الفقيه كانت من أبواب شتى، فالحكم الأول يرتبط بصوم الصائم والحكم الثاني يرتبط بالخمس والنظام المالي في الإسلام والحكم الثالث يرتبط بالصلاة ويحدد بعض حدودها. كما نرى أيضاً أن الأدلّة التي استند إليها الفقيه مختلفة. فبالنسبة إلى الحكم الأول استند إلى رواية يعقوب بن شعيب، وبالنسبة إلى الحكم الثاني استند إلى رواية علي بن مهزيار، وبالنسبة إلى الحكم الثالث استند إلى رواية زرارة. ولكل من الروايات الثلاث نصّها وتركيبها اللفظي الخاصّ الذي يجب أن يُدرَس بدقّة ويحدّد معناه.

لكن توجد في مقابل هذا التنوّع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثة عناصر مشتركة أدخلها الفقيه في عملية الاستنباط في المواقف الثلاثة جميعاً:

● فمن تلك العناصر المشتركة الرجوع إلى العرف العامّ في فهم النصّ (ونريد بالنص هنا الكلام المنقول عن المعصوم عليه السلام). فإن الفقيه اعتمد في فهمه للنص في كلّ موقف على طريقة فهم العرف العامّ للنص، وذلك يعني أن العرف العامّ حجّة ومرجع في تعيين مدلول اللفظ، وهذا

---

(١) المصدر السابق، ج٧، ص٢٥٠، الباب السابع من أبواب قواطع الصلاة، الحديث١.

ما يطلق عليه في علم الأصول اسم «حجّية الظهور»[1] فحجّية الظهور إذاً عنصر مشترك وموجّه عامّ في عمليات الاستنباط الثلاث.

• وكذلك أيضاً يوجد عنصر مشترك آخر وهو أمر الشارع باتّباع روايات الثقات، لأنّ الفقيه في كلّ عملية من عمليات الاستنباط الثلاث كان يواجه نصّاً يرويه ثقة قد يحتمل فيه الخطأ والشذوذ؛ لعدم كونه معصوماً، ولكنه تجاوز هذا الاحتمال وأخرجه من حسابه استناداً إلى أمر الشارع باتّباع روايات الثقات، وهو ما نطلق عليه اسم «حجّية الخبر». ومعنى هذا أن حجّية الخبر عنصر مشترك في عمليات الاستنباط الثلاث، ولولا هذا العنصر المشترك لما أمكن للفقيه أن يستنبط حرمة الارتماس في الموقف الأول ولا عدم وجوب الخمس في الموقف الثاني ولا بطلان الصلاة بالقهقهة في الموقف الثالث.

وهكذا نستنتج أن العناصر والموجّهات التي توجه عمليات الاستنباط في الفقه على نوعين، نوع يوجه العملية الواقعة في مادّة معينة، ونوع يوجه العملية من ناحية صورتها أي من ناحية الحكم الشرعي بقطعٍ النظر عن المادّة، بحيث مهما تبدّلت المادّة كان هذا العنصر موجهاً لعملية الاستنباط، من قبيل حجّية خبر الواحد كما أشرنا، فإن هذا العنصر موجه لعملية استنباط حرمة الارتماس وعدم وجوب الخمس وبطلان الصلاة وجواز التيمم في شرائط معيّنة وحرمة شرب الخمر ووجوب

---

(١) الحجية في مصطلح علم الأصول، تعني كون الدليل صالحاً لاحتجاج المولى به على العبد بقصد مؤاخذته إذا لم يعمل العبد به، ولاحتجاج العبد به على المولى بقصد التخلّص من العقاب إذا عمل به، فكل دليل له هذه الصلاحية من كلتا الناحيتين يعتبر حجة في المصطلح الأصولي، وظهور كلام المولى من هذا القبيل؛ ولهذا يوصف بالحجية.

السورة في الصلاة وغيرها، لأنه من الممكن قيام خير الثقة على هذه الموارد.

إذن فحجّية خبر الثقة موجّه عامّ وعنصر مشترك في عملية الاستدلال، بخلاف تلك الموجّهات التي أشرنا إليها فإنها موجّهات خاصّة وعناصر مختصة، ترتبط بمادّة معينة. من هنا تكون هذه الموجّهات داخلة في اختصاص الفقيه يبحثها في كلّ مسألة مسألة، فيفحص بدقة، الروايات الخاصّة التي ترتبط بتلك المسألة ويدرس قيمة تلك الروايات ويحاول فهم نصوصها وألفاظها في ضوء العرف العامّ.

بينما يتناول الأصولي البحث عن حجّية العرف العامّ بالذات والبحث عن حجّية الخبر ويطرح أسئلة ليجيب عليها، من هذا القبيل: هل العرف العامّ حجّة؟ وما هو مدى النطاق الذي يجب الرجوع فيه إلى العرف العامّ؟ وبأي دليل نثبت حجّية الخبر؟ وما هي الشروط العامّة في الخبر الذي منحه الشارع صفة الحجّية واعتبره دليلاً؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تتّصل بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نفهم التعريف الذي أعطيناه لعلم الأصول إذ قلنا: إن علم الأصول هو «العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط» أي أنه علم يبحث عن العناصر والموجّهات العامّة التي تدخل في عمليات استنباط متعدّدة لأحكام مواضيع متنوّعة. ولا يحدّد علم الأصول العناصر والموجّهات العامّة فحسب بل يحدّد أيضاً درجات استعمالها في عملية الاستنباط والعلاقة القائمة بينها، وبهذا يضع للعملية الاستنباطية نظامها العامّ الكامل.

مما تقدّم تبيّن أن الموجّهات العامّة في عملية الاستنباط لا تتميّز عن

الموجّهات الخاصّة بمائز ذاتيّ وفارق جوهريّ حتى يتأمّل في بيان هـذا الفارق بينهما، وإنما أفردت هذه الموجّهات العامّـة والعناصـر المـشتركة في عنوان مستقلّ وتحت علم آخر لأنها ليست مربوطة بمادّة دون مـادّة، فيكون ذكرها في مادّة معيّنة ومسألة فقهية دون أخرى بلا موجب. وكان هذا الإفراد عملاً تدريجيّاً بحسب الحقيقة، فإن علم الفقـه كـان يـشتمل على الموجّهات العامّة والخاصّة ردحاً من الزمن، وكان جملة من الفقهاء المتقدّمين يذكرون الموجّهات العامّة في الفقه نفـسه، إلـى أن تجمعـت وتحدّدت الأفكار تجاهها، عندها وجد باب آخر سـمي بعلـم الأصـول، ولولا هذه النكتة لما أفردت هذه الموجّهات تحـت عنـوان آخـر وبـاب مستقلّ.

ونستخلص من ذلـك أن علـم الأصـول وعلـم الفقـه مرتبطـان معـاً باستنباط الحكم الشرعي. فعلم الفقه هو علم عملية الاستنباط نفـسها، وعلـم الأصول هـو علـم العناصـر المـشتركة والموجّهـات العامّـة فـي عمليـة الاستنباط، والفقيه يمارس في علم الفقه عملية استنباط الحكـم الـشرعي بإضافة العناصر الخاصّة للعملية في البحث الفقهـي إلـى العناصـر المـشتركة التي يستمدّها من علم الأصـول، والأصـوليّ يـدرس فـي علـم الأصـول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ويضعها في خدمة الفقيه.

أهمّية العناصر المشتركة في عملية الاستنباط

اتّضح مما تقـدّم أن أهمّيـة وخطـورة الـدور الـذي تلعبـه العناصـر المشتركة في عملية الاستنباط، تكمن في أنها تعبّر عن عصب الحياة فـي هذه العملية والقوّة الموجّهة لها، وبدون هذه العناصر يواجـه الفقيـه فـي

الفقه ركاماً متناثراً من النصوص والأدلّة دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط، كإنسان يواجه أدوات النجارة ويعطى منشاراً وفأساً وما إليهما من أدوات دون أن يملك أفكاراً عامّة عن عملية النجارة وطريقة استخدام تلك الأدوات.

وكما أن العناصر المشتركة في الاستنباط التي يدرسها علم الأصول ضرورية لعملية الاستنباط، فكذلك العناصر الخاصّة التي تختلف من مسألة إلى أخرى، كمفردات الآيات والروايات المتناثرة التي تشكّل العناصر الخاصّة والمتغيّرة في عملية الاستنباط، فإنها الجزء الضروريّ الآخر فيها الذي لا تتمّ العملية بدونه، ولا يكفي في إنجاحها مجرّد الاطّلاع على العناصر المشتركة التي يمثّلها علم الأصول واستيعابها.

ومن يحاول الاستنباط على أساس الاطلاع الأصولي فحسب، نظير من يملك معلومات نظرية عامّة عن عملية النجارة ولا يوجد لديه فأس ولا منشار وما إليهما من أدوات النجارة، فكما يعجز هذا الشخص عن صنع سرير خشبي مثلاً، فكذلك يعجز الأصولي عن الاستنباط إذا لم يفحص بدقّةٍ العناصر الخاصّة المتغيّرة.

وهكذا نعرف أن العناصر المشتركة والعناصر الخاصّة قطبان مندمجان في عملية الاستنباط ولا غنى للعملية عنهما معاً، ولهذا يتحتّم على المستنبط أن يدرس العناصر المشتركة ويحددها في علم الأصول، ثم يضيف إليها في بحوث علم الفقه العناصر الخاصّة لتكتمل لديه عملية الاستنباط التي يمارسها في علم الفقه.

الوسائل الرئيسية للإثبات في علم الأصول

عرفنا أن عملية الاستنباط تتألف من عناصر مشتركة وعناصر خاصّة، وأن علم الأصول هو علم العناصر المشتركة والموجّهات العامّة في عملية الاستنباط، ففيه تُدرس هذه العناصر وتحدَّد وتُنظّم. ومادام علم الأصول هو العلم الذي يتكفل بدراسة تلك العناصر فمن الطبيعي أن يبرز هذا السؤال الأساسي: ما هي وسائل الإثبات التي يستخدمها علم الأصول لكي يثبت بها حجّية الخبر أو حجّية الظهور العرفي أو غير ذلك من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط؟ ونظير هذا السؤال يواجهه كلّ علم.

فبالنسبة إلى العلوم الطبيعية نسأل مثلاً: ما هي وسائل الإثبات التي تستخدمها هذه العلوم لاكتشاف قوانين الطبيعة وإثباتها؟ والجواب هو أن وسيلة الإثبات الرئيسية في العلوم الطبيعية هي التجربة. وبالنسبة إلى علم النحو يُسأل أيضاً: ما هي وسائل الإثبات التي يستخدمها النحوي لاكتشاف قوانين إعراب الكلمة وتحديد حالات رفعها ونصبها؟ والجواب هو أن الوسيلة الرئيسية للإثبات في علم النحو هي النقل عن المصادر الأصلية للغة وكلمات أبنائها الأولين.

فلابد لعلم الأصول إذن أن يواجه هذا السؤال وأن يحدّد منذ البدء وسائل الإثبات التي ينبغي أن يستخدمها لإثبات العناصر المشتركة وتحديدها. وفي هذا المجال نقول: إن الوسائل الرئيسية التي ينبغي لعلم الأصول أن يستخدمها مردّها إلى وسيلتين رئيسيتين وهما:

- البيان الشرعي (الكتاب والسنة).
- الإدراك العقلي.

فلا تكتسب أيّ قضية طابع العنصر المشترك في عملية الاستنباط ولا يجوز إسهامها في العملية إلا إذا أمكن إثباتها بإحدى هاتين الوسيلتين الرئيسيتين. فإذا حاول الأصولي مثلاً أن يدرس حجّية الخبر لكي يدخله في عملية الاستنباط إذا كان حجّة، يطرح على نفسه هذين السؤالين:

- هل يوجد بيان شرعي يدلّ على حجّيته؟
- وهل ندرك بعقولنا أن الخبر حجّة وملزم بالاتّباع أم لا؟

ويحاول الأصولي في بحثه الجواب على هذين السؤالين وفقاً للمستوى الذي يتمتّع به من الدقّة والانتباه، فإذا انتهى الباحث من دراسته إلى الإجابة بالنفي على كلا السؤالين كان معنى ذلك أنه لا يملك وسيلة لإثبات حجّية الخبر، وبالتالي يستبعد الخبر عن نطاق الاستنباط. وأما إذا استطاع الباحث أن يجيب بالإيجاب على أحد السؤالين أدّى هذا إلى إثبات حجّية الخبر ودخولها في عملية الاستنباط بوصفها عنصراً أصولياً مشتركاً.

تنويع عملية الاستنباط

قلنا سابقاً إن تحديد الموقف العملي بدليل يزيل الغموض عن الموقف يتمّ بأسلوبين: الأسلوب غير المباشر والأسلوب المباشر. فإن الفقيه إن حصل على دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي، أمكنه أن يحدّد موقفه العملي واستنباطه على أساسه، فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل. وإن لم يحصل الفقيه على دليل يعيّن نوع الحكم

الشرعي، فسوف يضطرّ إلى الكفّ عن محاولة اكتشاف الحكم الشرعي مادام لا يوجد في المجال الفقهي دليل عليه، ويظلّ الحكم الشرعي مجهولاً للفقيه، وفي هذه الحالة يستبدل الفقيه سؤاله الأول الذي طرحه في البداية: ما هو نوع الحكم الشرعي المتعلق بحادثة ما، بسؤال جديد كما يلي: ما هي القواعد التي تحدّد الموقف العملي تجاه الحكم الشرعي المجهول؟

فبينما كان الفقيه يحاول تحديد الموقف العملي عن طريق اكتشاف نوع الحكم الشرعي وإقامة الدليل عليه، أصبح يحاول تحديد الموقف العملي في ضوء القواعد التي تعالج مثل هذا الموقف تجاه الحكم المجهول، وهذه القواعد تسمّى بالأصول العملية، ومثالها أصالة البراءة وهي القاعدة القائلة: «إن كلّ إيجاب أو تحريم مجهول لم يقم عليه دليل فلا أثر له على سلوك الإنسان، وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيّد به» ويقوم الاستنباط في هذه الحالة على أساس الأصل العملي بدلاً عن الدليل. ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلى نوعين:

- الاستنباط القائم على أساس الدليل، كالاستنباط المستمدّ من نصٍّ دالٍّ على الحكم الشرعي.

- الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي، كالاستنباط المستمدّ من أصالة البراءة.

ولما كان علم الأصول هو «العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط» فهو يزوِّد كلا النوعين بعناصره المشتركة، وعلى هذا الأساس تتنوّع البحوث الأصولية إلى نوعين أيضاً:

- العناصر المشتركة في عملية الاستنباط القائمة على أساس الدليل.
- العناصر المشتركة في عملية الاستنباط القائمة على أساس الأصل العملي.

العنصر المشترك بين النوعين

ويوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي بكلا نوعيها: ما كان منها قائماً على أساس الدليل وما كان قائماً على أساس الأصل العملي. وهذا العنصر هو حجّية العلم «القطع». ونريد بالعلم: انكشاف قضية من القضايا بدرجة لا يشوبها شكّ، ومعنى حجّية العلم يتلخّص في أمرين:

أحدهما: إن العبد إذا تورّط في مخالفة المولى نتيجة لعمله بقطعه واعتقاده، فليس للمولى معاقبته، وللعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولى بأنه عمل على وفق قطعه، كما إذا قطع العبد خطأ بأنّ الشراب الذي أمامه ليس خمراً فشربه اعتماداً على قطعه وكان الشراب خمراً في الواقع، فليس للمولى أن يعاقبه على شربه للخمر مادام قد استند إلى قطعه. وهذا أحد الجانبين من حجّية العلم ويسمى بجانب المعذّرية.

والآخر: إن العبد إذا تورّط في مخالفة المولى نتيجة لتركه العمل بقطعه، فللمولى أن يعاقبه ويحتجّ عليه بقطعه، كما إذا قطع العبد بأنّ الشراب الذي أمامه خمر فشربه وكان خمراً في الواقع، فإن من حقّ المولى أن يعاقبه على مخالفته لأنّ العبد كان على علم بحرمة الخمر

وشربه فلا يعذر في ذلك، وهذا الجانب الثاني من حجّية القطع ويسمى بجانب المنجّزية.

وبديهي أن حجّية العلم بهذا المعنى الذي أوضحناه لا يمكن أن تستغني عنه أيّ عملية من عمليات استنباط الحكم الشرعي، لأنّ الفقيه يخرج من عملية الاستنباط دائماً بنتيجة وهي العلم بالموقف العملي تجاه الشريعة وتحديده على أساس الدليل أو على أساس الأصل العملي. ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر لابدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّية العلم، إذ لو لم يكن العلم حجّة ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده ومن العبد على مولاه، لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستنباط لغواً، لأنّ علمه ليس حجّة، ففي كلّ عملية استنباط لابدّ إذن أن يدخل عنصر حجّية العلم لكي تعطي العملية ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجة إيجابية. وبهذا أصبحت حجّية العلم أعمّ العناصر الأصولية المشتركة وأوسعها نطاقاً.

وليست حجّية العلم عنصراً مشتركاً في عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعي فحسب بل هي في الواقع شرط أساسيّ في دراسة الأصولي للعناصر المشتركة نفسها أيضاً، فنحن حينما ندرس مثلاً مسألة حجّية الخبر أو حجّية الظهور العرفي إنما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة، فإذا لم يكن العلم حجّة فأيّ جدوى في دراسة حجّية الخبر والظهور العرفي؟! فالفقيه والأصولي يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجة الفقهية «تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة» أو الأصولية «العنصر المشترك». فبدون الاعتراف المسبق بحجّية العلم تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل وراءه.

وحجّية العلم ثابتة بحكم العقل، فإن العقل يحكم بأنّ للمولى سبحانه حقّ الطاعة على الإنسان في كلّ ما يعلمه من تكاليف المولى وأوامره ونواهيه، فإذا علم الإنسان بحكم إلزاميّ من المولى «وجوب أو حرمة» دخل ذلك الحكم الإلزامي ضمن نطاق حقّ الطاعة وأصبح من حقّ المولى على الإنسان أن يمتثل ذلك الإلزام الذي علم به، فإذا قصر في ذلك أو لم يؤدِّ حقّ الطاعة كان جديراً بالعقاب. وهذا هو جانب المنجزية في حجّية العلم.

ومن ناحية أخرى يحكم العقل أيضاً بأنّ الإنسان القاطع بعدم الإلزام، من حقّه أن يتصرّف كما يحلو له، وإذا كان الإلزام ثابتاً في الواقع والحالة هذه فليس من حقّ المولى على الإنسان أن يمتثله، ولا يمكن للمولى أن يعاقبه على مخالفته مادام الإنسان قاطعاً بعدم الإلزام، وهذا هو جانب المعذرية من حجّية العلم.

العناصر المشتركة في الاستنباط القائم على أساس الدليل

الدليل الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الحكم الشرعي إما أن يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي أو لا.

ففي الحالة الأولى يكون الدليل قطعياً ويستمدّ شرعيته وحجّيته من حجّية القطع، لأنه يؤدّي إلى القطع بالحكم، والقطع حجّة بحكم العقل، فيحتّم على الفقيه أن يقيم على أساسه استنباطه للحكم الشرعي. ومن نماذج الدليل القطعي كلّ آية كريمة تدلّ على حكم شرعيّ بصراحة ووضوح لا يقبل الشكّ والتأويل، ومن نماذجه أيضاً القانون القائل: «كلّما وجب الشيء وجبت مقدمته» فإن هذا القانون يعتبر دليلاً قطعياً على

وجوب الوضوء بوصفه مقدّمة للصلاة.

وأما في الحالة الثانية فالدليل ناقص لأنه ليس قطعياً، والدليل الناقص إذا حكم الشارع بحجّيته وأمر بالاستناد إليه في عملية الاستنباط بالرغم من نقصانه أصبح كالدليل القطعي وتحتّم على الفقيه الاعتماد عليه. ومن نماذج الدليل الناقص الذي جعله الشارع حجّة، خبر الثقة. فإن خبر الثقة لا يؤدّي إلى العلم لاحتمال الخطأ فيه أو الشذوذ، فهو دليل ظني ناقص وقد جعله الشارع حجّة وأمر باتّباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عملية الاستنباط إلى مستوى الدليل القطعي. وإذا لم يحكم الشارع بحجّية الدليل الناقص فلا يكون حجّة ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط، لأنه ناقص يحتمل فيه الخطأ.

ونستخلص من ذلك أن الدليل الجدير بالاعتماد عليه فقهياً هو الدليل القطعي أو الدليل الناقص الذي ثبتت حجّيته شرعاً بدليل قطعي.

ثم إن الدليل في المسألة الفقهية سواء كان قطعياً أو لم يكن، ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- **الدليل اللفظي**: وهو الدليل المستمدّ من كلام المولى، كما إذا سمعت مولاك يقول: «أقيموا الصلاة» فتستدلّ بذلك على وجوب الصلاة.

- **الدليل البرهاني**(١): وهو الدليل المستمدّ من قانون عقليّ عامّ،

---

(١) لا نريد بكلمة «البرهان» مصطلحها المنطقي بل نريد بها: الطريقة القياسية في الاستدلال وهو السير من الكلّي إلى الجزئي، غير أنّا تحاشينا عن استخدام «القياس» بدلاً عن كلمة «البرهان» لأنّ لها معنىً في المصطلح الأصولي يختلف

كما إذا ثبت لديك وجوب الوضوء بوصفه مقدّمة للصلاة استناداً إلى القانون العقلي العامّ الذي يقول: «كلّما وجب الشيء وجبت مقدمته».

• **الدليل الاستقرائي**: وهو الدليل المستمدّ من تتبّع حالات كثيرة كما إذا استطعت أن تعرف أن أباك يأمرك بالإحسان إلى جارك الفقير عن طريق تتبّعك لذوقه وأمره بالإحسان إلى فقراء كثيرين في حالات مماثلة.

ولكل من هذه الأدلّة الثلاثة نظامه الخاصّ ومنهجه المتميّز وعناصره المشتركة. وما يهمّنا في هذه الدراسة هو الوقوف على الدليل الاستقرائي الذي يدخل كعنصر مشترك وموجّه عامّ في عمليات استنباط الأحكام الفقهية.

الدليل الاستقرائي

أشرنا مراراً أن الاستقراء الذي نحاول اكتشاف أسسه المنطقية في هذه الدراسة هو الاستقراء الناقص، ونعني به استنتاج قانون عامّ من تتبّع حالات جزئية كثيرة، ومثال ذلك أن نلاحظ هذه القطعة من الحديد فنراها تتمدد بالحرارة ونلاحظ تلك فنراها تتمدد بالحرارة وهكذا الثالثة والرابعة، فنستنتج من تتبع هذه الحالات الجزئية قانوناً عامّاً وهو أن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة.

ونحن إذا تأمّلنا في الدليل الاستقرائي نجد أن كلّ حالة من الحالات الجزئية التي نلاحظ فيها تمدّد الحديد بالحرارة تشكّل قرينة على القانون العامّ القائل: «إن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة» غير أن كلّ حالة بمفردها

عن مدلولها المنطقي الذي نريده هنا.

تعتبر قرينة إثبات ناقصة أي إنّها لا تؤدّي بنا إلى القطع بالقانون العامّ، ولكن حين نضيف إليها حالة جزئية أخرى مماثلة يقوى في ظنّنا أن ظاهرة التمدّد بالحرارة عامّة، فإذا لاحظنا التمدّد في حالة ثالثة مماثلة أيضاً تأكد ظننا بالتعميم نتيجة لتجمع ثلاث قرائن، وهكذا تزداد القرائن كلّما ازدادت الحالات التي نستقرئها، وبالتالي يزداد ظننا بالقانون العامّ حتى نصل إلى القطع به من خلال مرحلتي التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي.

ونحن هنا نسمّي كلّ دليل يقوم على أساس القرائن الناقصة ويستمدّ قوّته من تجمّع تلك القرائن دليلاً استقرائياً. وسوف نتحدّث فيما يلي عن دور الدليل الاستقرائي في استنباط الأحكام وذلك من خلال طريقين:

- الاستقراء المباشر.
- الاستقراء غير المباشر.

الطريق الأول: الدليل الاستقرائي المباشر

هو أن ندرس عدداً كبيراً من الأحكام الشرعية فنجد أنها تشترك جميعاً في اتجاه واحد فنكتشف قاعدة عامّة في التشريع الإسلامي عن طريقها. فالحكم العامّ يكتشف بالاستقراء مباشرة؛ ولهذا أطلقنا عليه اسم «الدليل الاستقرائي المباشر».

ولنذكر على سبيل المثال لهذا الطريق محاولة ذكرها الفقيه الشيخ

يوسف البحراني في كتابيه «الحدائق»[١]، و «الدرر النجفية»[٢] تستهدف إثبات قاعدة عامّة عن طريق الاستقراء، وتلك القاعدة العامّة هي القاعدة القائلة بمعذورية الجاهل، أي أن كلّ جاهل إذا ارتكب خطأ نتيجة لجهله بالحكم الشرعي فلا تترتب على ذلك الخطأ تبعة. قال في «الدرر النجفية»: «قد استفاضت الأخبار عن الأئمة الأخيار صلوات الله عليهم بمعذورية الجاهل في جملة من الأحكام إلا في مواضع مخصوصة، والمشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم عدم المعذورية إلا في مواضع مخصوصة كحكمي الجهر والإخفات والقصر والإتمام، وقد ذهب إلى الأول جمع من متأخري المتأخرين منهم المولى الأردبيلي وتلميذه السيد السند صاحب المدارك والمحدّث الكاشاني والمحدث الأمين الاسترابادي والفاضل المحدّث العلامة السيد نعمة الله الجزائري وشيخنا العلامة شيخ سلمان بن عبد الله البحراني قدس الله أرواحهم، وهو الحقّ الحقيق بالاتّباع»[٣]. وقد استدلّ هذا الفقيه على هذه القاعدة بحالات كثيرة في الفقه ثبت شرعاً أن الجاهل بالحكم معذور فيها، واستكشف عن طريق استقراء تلك الحالات القاعدة القائلة بمعذورية الجاهل شرعاً في جميع الحالات. وتلك الحالات التي أقام عليه الفقيه البحراني استقراءه واستنتاجه للقاعدة العامّة هي الحالات التي نصّت عليها الأدلّة التالية:

---

(١) **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تأليف الفقيه المحدث الشيخ يوسف البحراني، ج١، ص٧٧، دار الكتب الإسلامية، النجف الأشرف، ١٩٥٧م.

(٢) **الدرر النجفية**، لمؤلفه المحدث الشيخ يوسف البحراني، ص٧، س١٧، الطبعة الحجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

(٣) الدرر النجفية، ص٧.

منها: ما دلّ من الشرع في أحكام الحجّ على أن الجاهل معذور:

● صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فلا شيء عليه»[1].

● مرسلة جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام: «في رجل نسي أن يُحرم أو جهل وقد شهد المناسك كلّها وطاف وسعى، قال: تجزيه نيّته إذا كان قد نوى ذلك، فقد تمّ حجّه وإن لم يهلّ»[2].

● رواية عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في حديث: «إن رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلبّي وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: إني كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجئت أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشقّ قميصي وأنزعه من قبل رجلي وإن حجّي فاسد وإنّ عليّ بدنة. فقال له: متى لبستَ قميصك أبعد ما لبّيت أم قبل؟ قال: قبل أن البّي. قال: فأخرجه من رأسك، فإنه ليس عليك بدنة وليس عليك الحجّ من قابل، أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طف بالبيت سبعاً وصلّ ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام، واسعَ بين الصفا والمروة وقصّر شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهلَّ بالحجّ واصنع

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٥٨، الباب الثامن من أبواب بقية كفارات الحج من كتاب الحج، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق، ج١١، ص٣٣٨، الباب العشرون من أبواب المواقيت من كتاب الحج، الحديث: ١.

كما يصنع الناس»[١].

ومنها: ما دلّ في أحكام الصوم، على أن الجاهل معذور، فمن صام في السفر وهو لا يدري أن الصوم في السفر غير جائز صحّ صومه ولا شيء عليه.

● عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «سألته عن رجل صام شهر رمضان في السفر؟ فقال: إن كان لم يبلغه أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد أجزأ عنه الصوم»[٢].

● عن ابن أبي شعبة يعني عبيد الله بن علي الحلبي قال: «قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: رجل صام في السفر؟ فقال: إن كان قد بلغه أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء، وإن لم يكن بلغه فلا شيء عليه»[٣].

ومنها: ما دلّ في أحكام النكاح على أنّ الجاهل معذور، فمن تزوّج امرأة في عدّتها جهلاً منه بحرمة ذلك لم تحرم عليه بالحرمة المؤبدة نظراً إلى جهله، بل كان له أن يتزوّجها من جديد بعد انتهاء عدّتها.

● صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يتزوّج المرأة في عدّتها بجهالة، أهي ممن لا

---

(١) المصدر السابق، ج١٢، ص٤٨٨، الباب الخامس والأربعون من أبواب تروك الإحرام من كتاب الحج، الحديث: ٣.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٧٩، الباب الثاني من أبواب من يصحّ منه الصوم من كتاب الصوم، الحديث: ٢، ٣.

(٣) المصدر السابق.

تحلّ له أبداً؟ فقال: لا، أما إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعدما تنقضي عدّتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك. فقلت: بأيّ الجهالتين يعذر، بجهالته أن ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنها في عدّة؟ فقال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأنّ الله حرم ذلك عليه لأنه لا يقدر على الاحتياط معها. فقلت: وهو في الأخرى معذور؟ قال: نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها...»[(١)].

● عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوّج المرأة في عدّتها لم تحلّ له أبداً، فقال: هذا إذا كان عالماً، فإذا كان جاهلاً فارقها وتعتدّ ثم يتزوّجها نكاحاً جديداً»[(٢)].

ومنها: ما دلّ في أحكام الحدود على أنّ الجاهل معذور. فمن شرب الخمر جهلاً منه بحرمته لا يُحدّ.

● موثّقة عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «شرب رجل الخمر على عهد أبي بكر، فرفع إلى أبي بكر فقال له: أشربت خمراً؟ قال: نعم، قال: ولمَ وهي محرّمة؟ قال: فقال له الرجل: إني أسلمتَ وحسُن إسلامي ومنزلي بين ظهراني قوم يشربون الخمر ويستحلّون، ولو علمت أنها حرام اجتنبتها، فالتفت أبو بكر إلى عمر فقال: ما تقول في أمر هذا الرجل؟ فقال عمر: معضلة وليس لها إلا أبو الحسن، فقال أبو بكر: ادعُ لنا علياً، فقال عمر: يؤتى الحَكم في

(١) المصدر السابق، ج٢٠، ص٤٥١، الباب السابع عشر من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها من كتاب النكاح، الحديث: ٤.
(٢) المصدر السابق، ج٢٠، ص٤٥٣، الحديث: ١٠.

بيته. فقاما والرجل معهما ومن حضرهما من الناس حتى أتوا أمير المؤمنين عليه السلام فأخبراه بقصة الرجل وقصّ الرجل قصّته، فقال: ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والأنصار من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه. ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه أحد بأنه قرأ عليه آية التحريم، فخلّى عنه، فقال له: إن شربت بعدها أقمنا عليك الحدّ»[(١)].

ومنها: ما دلّ في أحكام الصلاة على أن من صلّى أربعاً وهو مسافر جهلاً منه بوجوب القصر صحّت صلاته ولم يجب عليه القضاء.

● صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا: «قلنا لأبي جعفر الباقر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسِّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»[(٢)].

● صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «سمعته يقول: إذا أتيت بلدة فأزمعت المقام عشرة أيام فأتمّ الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه إعادة»[(٣)].

فكلّ حالة من هذه الحالات قرينة إثبات ناقصة بالنسبة إلى القاعدة العامّة القائلة بمعذورية الجاهل شرعاً في جميع الحالات، وبتجمّع تلك القرائن يقوى في نفس الفقيه احتمال القاعدة العامّة ووثوقه بها.

ومثال آخر وهو أنا حين نريد أن نعرف اشتمال الاقتصاد الإسلامي

---

(١) المصدر السابق، ج٢٨، ص٢٣٢، الباب العاشر من أبواب حد المسكر، الحديث١.
(٢) المصدر السابق، الباب السابع عشر من أبواب صلاة المسافر، الحديث: ٣.
(٣) المصدر السابق، الحديث: ٤.

على القاعدة القائلة: «إن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية» قد نستعرض حالات عديدة من العمل ثبت أن العمل فيها أساس الملكية، فنستنتج من استقراء تلك الحالات صحّة القاعدة العامّة، إذ نرى مثلاً أن العمل في إحياء الأرض ينتج ملكيتها والعمل في إحياء معدن ينتج ملكيته والعمل في حيازه الماء ينتج ملكيته والعمل في اصطياد الطائر ينتج ملكيته، فنستدلّ باستقراء هذه الحالات على قاعدة عامّة في الاقتصاد الإسلامي وهي: «إن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية».

وموقفنا من هذا الدليل الاستقرائي يتلخص في التمييز بين القطعي منه وغيره، فإذا كان قطعياً أي أدّى إلى القطع بالحكم الشرعي فهو حجّة، لأنه يصبح دليلاً قطعياً ويستمدّ حجّيته من حجّية القطع، وإذا لم يكن قطعياً فلا حجّية فيه مهما كانت قوّة الاحتمال الناجمة عنه، لأننا عرفنا سابقاً أن كلّ دليل غير قطعيٍّ ليس حجّة ما لم يحكم الشارع بحجّيته، والشارع لم يحكم بحجّية الاستقراء الذي لا يؤدّي إلى العلم.

حجّية القياس الأصولي

وقد تؤخذ خطوة واحدة من خطوات الاستقراء ويكتفى بها في الاستدلال، كما إذا اكتفينا بحالة واحدة من الحالات التي أقام صاحب الحدائق عليها استقراءه وجعلنا منها دليلاً على كون الجاهل معذوراً في سائر الحالات الأخرى، ويسمى هذا بـ «القياس» عند أبي حنيفة وغيره من فقهاء السنة الذين يكتفون في الاستدلال على ثبوت حكم لموضوع بثبوت حكم من نفس النوع على موضوع واحد مشابه له، ولا يكلّفون أنفسهم بتتبّع موضوعات مشابهة عديدة واستقراء حالات كثيرة.

فبينما كان الاستقراء يكلّفنا بملاحظة حالات كثيرة يعذر فيها الجاهل لكي نصل إلى القاعدة العامّة القائلة «إن كلّ جاهل معذور» لا يكلّفنا القياس الحنفي إلا بملاحظة حالة واحدة واتخاذها دليلاً على إثبات حكم من نفس النوع لسائر الحالات الأخرى. ومادام الاستقراء ليس حجّة ما لم يحصل منه القطع بالحكم الشرعي، فمن الطبيعي أن لا يكون القياس حجّة، لأنه خطوة من الاستقراء فُصلت عن سائر الخطوات.

الطريق الثاني: الدليل الاستقرائي غير المباشر

ونريد به أن نستدلّ بالاستقراء لا على الحكم مباشرة كما كان في الطريق الأول، بل على وجود دليل لفظي يدلّ بدوره على الحكم الشرعي. ففي هذا الاستقراء نكتشف بصورة مباشرة الدليل اللفظي، وبعد اكتشاف الدليل اللفظي عن طريق الاستقراء نثبت الحكم الشرعي بذلك الدليل اللفظي.

ومن أهمّ مصاديق الطريق الثاني هو التواتر والإجماع والشهرة والسيرة. وسنحاول الوقوف هنا على التواتر والإجماع تاركين البحث في غيرهما إلى دراسة أخرى.

التواتر

اتّضح سابقاً أن اليقين بالقضية المتواترة يقين موضوعيّ استقرائيّ، وأن الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد. فإخبار كلّ مخبر قرينة احتمالية ومن المحتمل بطلانها؛ لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب، فإذا تكرّر الخبر تعدّدت القرائن الاحتمالية وازداد احتمال القضية المتواترة وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً فيزول تلقائياً لضآلته الشديدة.

ومن هنا نجد أن حصول اليقين بالقضية المتواترة يرتبط بكلّ ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها. فكلّما كانت كلّ قرينة احتمالية أقوى وأوضح كان حصول اليقين من تجمّع القرائن الاحتمالية أسرع. وعلى هذا الأساس نلاحظ أن مفردات التواتر إذا كانت إخبارات يبعد في كلّ واحد منها احتمال الاستناد إلى مصلحة شخصية تدعو إلى الإخبار بصورة معيّنة إما لوثاقة المخبر أو لظروف خارجية، حصل اليقين بسببها بصورة أسرع. وليس ذلك إلا لأنّ اليقين في المتواترات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية وتجمّع قيمها الاحتمالية في مصبّ واحد، وليس مشتقّاً من قضية عقلية أوّلية كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق الأرسطي.

الضابط للتواتر

الضابط في التواتر الكثرة العددية التي تعدّ جوهر التواتر، لكن ليس بالإمكان تحديدها في عدد معيّن، كما عليه الأكثر. وإن حاول البعض تحديدها في عدد معيّن من قبيل التحديد بأنها (٣١٣) بعدد أهل بدر أو

(١٢) بعدد نقباء بني إسرائيل أو سبعين بعدد أصحاب موسى عليه السلام الذين ذهبوا لميقات ربهم أو أنه أكثر من أربعة لئلا تكون البيّنة في بعض الأبواب الفقهية التي يشترط فيها أربعة شهود تواتراً أو لا يقلّون عن العشرة أو العشرين أو الأربعين ونحو ذلك[١].

ومن الواضح بطلان هذه الأقوال جميعاً كما أفاده الشهيد الثاني في البداية، ولعل منشأ هذه التحديدات إنما كان من وحي المنطق الأرسطي القائل بأنّ إفادة اليقين في القضية المتواترة قائم على أساس قضية عقلية أوّلية قبلية هي وجود عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب مما أوجب البحث عن تحديد ذلك العدد. إلا أن الصحيح كما عرفت أن أساس إفادته للعلم هو حساب الاحتمالات لا كمّ عدديّ معيّن.

لكن مع ذلك يمكن تحديد عوامل عديدة مؤثرة في إفادة التواتر لليقين وهي:

- عوامل موضوعية مربوطة بالشهادات.
- عوامل ذاتية مربوطة بنفسية السامع.

العوامل الموضوعية

وأهمّها ما يلي:

العامل الأول: درجة الوثاقة والتصديق لمفردات التواتر، فكلّما كانت شهادة كلّ مخبر ذات قيمة احتمالية أكبر كان حصول التواتر أسرع

---

(١) **مقباس الهداية في علم الدراية**، تأليف العلامة الفقيه والرجالي الكبير الشيخ عبد الله المامقاني، ج١، ص١١١، تحقيق الشيخ محمد رضا المامقاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

وبعدد أقل؛ لما عرفت من أن أساس حصول اليقين حساب الاحتمالات، فإذا كانت الاحتمالات أكبر كان تجميعها وبلوغها لليقين أسرع والعكس بالعكس. وهذه الزيادة في القيمة الاحتمالية والكاشفية للوثاقة أيضاً محكومة لقوانين حساب الاحتمالات وبملاكها.

العامل الثاني: الاحتمال القبلي للقضية المتواترة، فكلّما كانت قيمة هذا الاحتمال القبلي أكبر كان حصول التواتر أسرع والعكس بالعكس أيضاً، فمثلاً إذا أخبروا بوجود دجاجة ذات أربع قوائم، وهذا احتماله القبلي ضعيف جداً، كان حصول التواتر أبطأ. وهذا أيضاً على أساس نكتة حساب الاحتمالات.

العامل الثالث: تباين الشهود في أوضاعهم الحياتية والثقافية والاجتماعية، فإنه كلّما كانوا متباينين فيها أكثر كان حصول التواتر أسرع، لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن يكون احتمال وجود غرض ذاتيّ مشترك للكذب أبعد وأضعف. وقد أدرك القدماء هذا الشرط أيضاً بفطرتهم، فاشترط بعضهم أن يكون الشهود من بلدان عديدة أو من ملل وأديان مختلفة ونحو ذلك، وجوهر النكتة ما أشرنا من أن هذا يكون مؤثّراً على حساب الاحتمالات وسرعتها نفياً أو إثباتاً.

العامل الرابع: كيفية تلقّي القضية من قبل كلّ شاهد شاهد، إذ كلّما كانت القضية المتلقّاة لهم أقرب إلى الحسّ وأبعد عن النظر كان حصوله أسرع والعكس بالعكس أيضاً. فالتواتر في نزول المطر يحصل بعدد أقلّ من التواتر في عدالة زيد مثلاً، والسبب أن القضية الحسّية يكون احتمال الخطأ والاشتباه فيها أقلّ، فالتجميع في حساب الاحتمالات يكون من احتمالات أكبر قيمة.

العوامل الذاتية

أهمّها ما يلي:

العامل الأول: حالة الوسوسة والبطء الذاتيّ للذهن، فإن الناس يختلفون في سرعة حصول اليقين لهم وبطئه اختلافاً ذاتياً حتى مع وحدة الدليل الموضوعي. فكلّما كانت الحالة الذهنية الذاتية للإنسان أبطأ كان حصول التواتر بالنسبة إليه أبطأ والعكس بالعكس أيضاً.

العامل الثاني: وجود الشبهة، أي أن يكون الإنسان معتقداً بالخلاف بحيث أصبح له ألفة وعادة ذهنية بالخلاف، فإنها قد تشكّل مانعاً ذاتياً تقف أمام سرعة حصول اليقين بالتواتر.

العامل الثالث: العاطفة فإنها أحياناً تحكم على الإنسان وعقله فيما إذا كانت القضية المتواترة على خلاف عاطفته وطبعه، فتكون حجاباً بينه وبين حصول اليقين فيبطئ حصوله.

التواتر مع الواسطة

إذا فرضنا أنا لم نعاصر مفردات التواتر وإنما نُقل إلينا بالواسطة، فهل يكفي أن ينقل عن كلّ واحد من المخبرين واحد أو لا؟ ذكروا أنه لابدَّ من أن ينقل كلّ شهادة وإخبار من مفردات التواتر بالتواتر حتى يثبت، فلا يكفي نقل واحد عن واحد، لأنّ كلّ إخبار حادثة مستقلّة عن إخبار الآخر فلابدَّ من إحراز كلّ خبر بالتواتر حتى يثبت التواتر. فمثلاً إذا نقل الصحابة حديث الغدير عن النبي صلى الله عليه وآله بالتواتر،

فهذا لا يثبت لنا إلا أن يُنقل كلام كلّ صحابي لنا بالتواتر، فلا يكفي أن ينقُل عن كلّ صحابي تلميذه التابعي مثلاً وإن كانوا بعدد التواتر الذي يمتنع تواطؤهم على الكذب، لإمكان كذب نصف هؤلاء وكذب النصف من الصحابة من دون لزوم نقض قانون الامتناع المذكور. وعلى هذا يصبح التواتر حالة شبه مثالية خيالية لا يتّفق له مصداق في باب الأحاديث والأخبار مع الواسطة.

إلا أن الصحيح بناءً على مسلك حساب الاحتمال في كاشفية التواتر عدم الحاجة إلى ذلك، بل قد يكفي نقل واحد عن واحد وذلك لأنّ ميزان الكاشفية المذكورة هو حساب الاحتمالات وتجميع القيم الاحتمالية لكلّ إخبار إخبار على مركز واحد بالنحو المتقدم شرحه، غايته سوف تكون القيمة الاحتمالية لكلّ إخبار مباشر بمعنى درجة كاشفيته عن صدور الحديث عن المعصوم أقلّ من الإخبار المباشر بلا واسطة، لأنها تحسب بضرب قيمة احتمال صدق المخبر الأول في قيمة احتمال صدق المخبر الثاني، ولهذا يكون حصول اليقين بحاجة إلى مقدار أكثر من المفردات في الإخبار مع الواسطة. وإن شئت قلت: إن صدق القضية المتواترة ولو بالواسطة نكتة مشتركة لصدق المخبرين حتى مع الواسطة بحيث يكون احتمال صدقهم جميعاً احتمالات متلازمة ولو بدرجة أقلّ.

أقسام التواتر

قلنا إن أساس حصول اليقين والعلم في التواتر هو تراكم احتمالات الصدق وتعاضدها فيما بينها إلى أن تنقلب إلى القطع، وضعف احتمال

كذب المجموع بضرب القيم الاحتمالية لكذب كلّ واحد بعضها في البعض الآخر، مما يؤدّي إلى ضآلة احتمال كذب الخبر، إضافة إلى الضعف الناشئ من فرضية تماثل الصدف.

توضيح ذلك : إن ضعف مخالفة الخبر المتواتر للواقع ينشأ من أمرين:

الأول: المضعّف الكمي، وهو التكثّر العددي للإخبار المؤدّي إلى ضرب القيم الاحتمالية للكذب بعضها في بعض. ولابد في حساب ذلك من النظر إلى أصل قيمة كذب كلّ خبر، فإن نتيجة ضرب الكسور الضئيلة أصغر من نتيجة ضرب الكسور الكبيرة، فكلّما كان احتمال الكذب منذ البدء أضعف كان الوصول إلى العلم بتراكم الأخبار أسرع.

الثاني: المضعّف الكيفي، وهو الضعف الناشئ من تماثل الصدف المتكررة ووحدة مصبّ الخطأ أو مصبّ داعي الكذب، فتجمّع دواعي الكذب أو أسباب الخطأ على نقطة واحدة أبعد من انقسامها على نقاط متعدّدة. فمثلاً لو صمّم آلاف من الناس الكذّابين على اختلاق قصّة كاذبة، فاختلق كلّ واحد منهم قصّة غير قصّة الآخر لم تكن في ذلك غرابة، أما لو اختلق كلّ واحد منهم عين قصّة الآخر صدفة ومن دون الاطّلاع على ما اختلقه الآخر، لعُدّ ذلك من الغرائب، لأنّ الناس مختلفون عادة في أفكارهم وظروفهم ومصالحهم والإيحاءات التي يجدونها في أنفسهم وما إلى ذلك. فاتّفاقهم رغم كلّ هذا على اختلاق قصة واحدة على أساس توارد الخواطر على شيء واحد، بعيد غاية البعد. وكلّما تقاربت الصُدف في التماثل أكثر فأكثر، كان المضعّف الكيفي أقوى تأثيراً في خلق العلم في النفس.

ويمكن تقسيم الأخبار المتكثرة بلحاظ المضعّف الكمّي والكيفي إلى الأقسام التالية:

القسم الأول: أن لا توجد وحدة أو تقارب في المخبر به، كما لو نظرنا إلى كتاب معيّن ورد فيه عدد كبير من الأحاديث إلى حدّ لم نحتمل كذب الجميع رغم ورودها في أمور شتّى ولا توحّد ولا تقارب بين مضامينها، هنا لا إشكال أن احتمال صدق واحد منها احتمال كبير جداً واحتمال كذبها جميعاً صدفة احتمال ضعيف جداً بملاك حساب الاحتمالات نفسه، بأن يفترض أن اختيارنا العشوائي صدفة وقع على جملة من الأخبار كلّها كاذبة، فإن هذا بحساب الاحتمالات تكون قيمته الاحتمالية ضعيفة جداً. إلا أن هذا الضعف لا ينعدم ولا يبلغ درجة اليقين بالعدم وإن كان مقتضى مرحلة التوالد الذاتي لمنطق الاستقراء ذلك، لما ذكرناه سابقاً في شروط المصادرة من أنه كلّما كان الاحتمال الضعيف ناشئاً من طرفية المحتمل للعلم الإجمالي المردّد معلومه بين بدائل محتملة كثيرة جداً – وهو الذي سمّيناه بالمضعّف الكمّي؛ لأنه لا ينظر إلا إلى العدد والكم – فمادام ذلك العلم الإجمالي موجوداً يستحيل انطفاء احتمال طرفية ما اختير عشوائياً لذلك العلم الإجمالي، والأمر في المقام كذلك، لأننا لو فرضنا أننا نعلم إجمالاً بوجود مئة خبر كاذب في مجموع أحاديث هذا الكتاب المعيّن مثلاً، فإن احتمال أن تكون المئة التي أخذناها هي الكاذبة أحد أطراف علمنا الإجمالي المذكور، فإن كلّ مئة مئة وهي بالملايين بحساب التوافيق، يحتمل أن تكون هي الكاذبة، ومادام العلم الإجمالي قائماً يستحيل زوال هذا الاحتمال في أيّ طرف، فإن زواله فيه مساوق مع زواله في الأطراف الأخرى، وهو مساوق مع زوال العلم نفسه، وهو خلف.

كما أن المضعف الكمي الآخر الموجود هنا وهو احتمال كذب كلّ أولئك المخبرين البعيد بحساب الاحتمال في نفس إخباراتهم، هذا المضعف أيضاً موجود في كلّ مئة مئة بأخذها من الأخبار، فهو مضعف كمي موجود في تمام الأطراف، فيستحيل أن يوجب زول الاحتمال لأنه ترجيح بلا مرجّح بلحاظ هذا الطرف بالخصوص، وبلحاظ جميع الأطراف خلف العلم الإجمالي. ولهذا لا يزول هذا الاحتمال إلا إذا وجد مضعف له مخصوص به، وليس هو إلا ما اصطلحنا عليه بالمضعف الكيفي المخصوص بخصوص هذا الطرف، وذلك إنما يكون فيما إذا كان هنا مصبّ مشترك مثلاً ولو ضمناً لجميع الأخبار، فإن المضعف حينئذ هو أنه كيف اتفقت مئة مصلحة للمختلفين على سنخ كذب واحد معيّن مع أن عوامل التباين فيهم أكثر من الاشتراك. وهذا بالتحليل يرجع إلى علم إجماليّ آخر بحسب عوامل التباين والاتفاق في حياة هؤلاء، وبمقتضاه يكون احتمال كذبهم جميعاً لمصلحة مشتركة أضعف بكثير من احتمال أية مئة أخرى من الأخبار ليس بينها قدر مشترك.

وهذا أساس عامّ لحصول اليقين في تمام موارد حساب الاحتمالات التي ترجع بحسب تحليلنا إلى علوم إجمالية منقسمة على أطرافها، فمثلاً في مثال قرص الأسبرين يعلم إجمالاً بعلّيته أو علّية غيره في رفع الصداع، إلا أن أحد طرفيه وهو علّية غيره، له مضعف كيفي خاصّ به هو ملاحظة العلم الإجمالي في التجارب العديدة وما يقتضيه من الحساب لقيمة احتمال علّية غير قرص الأسبرين.

والحاصل أن التواتر لا يكفي فيه مجرّد المضعف الكمي الذي هو عبارة عن ضرب القيم الاحتمالية لكذب هذه الأخبار بعضها في بعض؛

لذوبان ناتج الضرب في النفس رغم ضآلته، وذلك لأننا يوجد لدينا إلى صفّ ذلك علم إجماليّ بوجود مئة خبر كاذب ضمن مجموع الأخبار الكثيرة جداً، فكلّ مئة نختارها عشوائياً نحتمل لا محالة انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وذوبان هذا الاحتمال في بعض أطراف العلم الإجمالي دون بعض ترجيح بلا مرجّح، وذوبانه في كلّ الأطراف خلف فرْض العلم الإجمالي. إذن فلابدَّ في مقام ذوبان احتمال الكذب من مضعف كيفي يعالج مشكلة الترجيح بلا مرجّح وذلك على أساس وحدة المصبّ.

نعم يحصل في المقابل إطمئنان بسيط بصدق بعض الأخبار المئة إجمالاً، لأنّ المضعّف الكمّي وحده كافٍ في ضآلة احتمال كذب الجميع بضرب احتمالات الكذب بعضها في بعض. ولكن هذا الاطمئنان يستحيل أن يتحوّل إلى يقين لما أشرنا إليه، وحجّية هذا الاطمئنان مرتبطة بتحديد مدى انعقاد السيرة العقلائية على العمل بالاطمئنان، وهل يشمل الاطمئنان الإجمالي المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه أو لا؟ إذ قد يمنع عن شمول السيرة لمثل هذه الاطمئنانات الإجمالية.

القسم الثاني: هو ما إذا فرضنا أن هناك وحدة للمخبرية، إلا أن هذه الوحدة في المدلول التحليلي إما على نسق المدلول التضمني أو على نسق المدلول الالتزامي، لا في المدلول المطابقي، ونفرض أيضاً أن مركز المصلحة المحتمل كونه داعياً للكذب هو المدلول المطابقي في كلّ واحد منها لا المدلول التحليلي، كما إذا فرضنا أن شخصاً نقل بأنّ زيداً تباحث مع عمرو فغلبه، والثاني أيضاً نقل بأنّ زيداً تباحث مع شخص آخر غير عمرو فغلبه، والثالث أيضاً كذلك وهكذا، هنا يوجد مدلول تحليلي مشترك لهذه الإخبارات جميعاً وهو وجود قوّة عملية

عند زيد حيث أنه يغلب من يباحثه، وأما مدلولها المطابقي فهو مختلف، فإن الأول يخبر عن مباحثة زيد مع عمرو، والثاني يخبر عن مباحثته مع بكر، والثالث يخبر عن مباحثته مع خالد. إذن فالمدلول التحليلي واحد بخلاف المدلول المطابقي فإنه مختلف. ونحن نحتمل في كلّ واحد من هؤلاء المخبرين الكذب لمصلحة قائمة بالمدلول المطابقي لا التحليلي، فليس الداعي عند هؤلاء هو إبراز فضيلة زيد وعلميته، بل إبراز نقصان الشخص الآخر الذي تباحث مع زيد. فمثلاً الأول له عداوة مع عمرو فيخبر بأنّ زيداً غلبه بقصد إبراز منقصة في عمرو، والثاني يخبر بقصد إبراز منقصة بكر، والثالث يخبر بقصد إبراز منقصة خالد. فالمصلحة الداعية للكذب المحتمل وجودها في كلّ واحد منهم إنما تتمركز حول المدلول المطابقي لا التحليلي.

وهذا القسم يشارك القسم الأول في المضعّف الكمّي الذي كان موجوداً فيه، ولا يأتي المضعف الكيفي الذي كنّا نعني به وحدة مركز المصالح الداعية للكذب فيهم جميعاً، لأنّ المفروض عدم وحدتها، لأنّ مركز كلّ واحد منهم غير مركز مصلحة الآخر؛ ليكون وحدة المركز مضعفاً كيفياً جديداً.

لكن مع هذا نجد أن التواتر في هذا القسم أقوى من القسم السابق، وأن حصول العلم واليقين هنا أسرع من السابق. والوجه فيه أن هؤلاء على فرض كذبهم جميعاً وإن لم يكن مركز المصالح واحداً إلا أنه تتقارب مراكز المصلحة في المقام بنحو من التقارب، وهذا التقارب المفروض هو الذي أوجب الاشتراك في المدلول التحليلي الذي هو بنفسه مبعّد كيفي إلا أنه أشدّ مما نحن فيه.

إذن فالوجه في كون هذا التواتر أقوى وأكثر استحكاماً من الأول هو تقارب المراكز هنا، بخلافه في القسم الأول حيث إن الوحدة كانت في المخبر مع فرض تعدّد المخبر به ومدلول الأخبار، أما هنا فإن المداليل المطابقية وإن كانت مختلفة إلا أنه يوجد بينها شيء من التقارب ولهذا اشتركت في المدلول التحليلي.

القسم الثالث: هو أن نفرض وحدة المخبر به وأن الوحدة في المدلول التحليلي لا في المدلول المطابقي كالثاني، لكن فرقه عن الثاني أن المصلحة المحتمل كونها داعية للكذب هنا على فرض وجودها هي نفس المدلول التحليلي المشترك وهو ترويج أفضلية وأعلمية زيداً مثلاً لا الانتقاص من عمرو وبكر وخالد. حينئذ فبالإضافة إلى المضعف الكمي الذي كان في القسم السابق، يوجد هنا مضعف كيفي أشدّ من المضعف الكيفي الذي كان سابقاً، لأنّ هؤلاء المخبرين الذين أخبروا عن مباحثة زيد مع عمرو وبكر وخالد.. وهكذا، لو كانوا جميعاً كاذبين لكان مركز كلّ هذه المصالح الداعية للكذب واحداً حقيقة. وهذه الوحدة مضعف لهذا الاحتمال، لأنّ الناس بحسب العادة تختلف ظروفهم ومصالحهم وما يضرّهم وما ينفعهم وآمالهم وغاياتهم في الحياة، فاشتراكهم جميعاً واتحادهم في مركز واحد يدعوهم للكذب بعيد جداً. وحيث إن وحدة المركز أشدّ بعداً من تقاربه، كان القسم الثالث أشدّ استحكاماً من القسم الثاني، وكان حصول القطع والعلم هنا أسرع من هناك.

القسم الرابع: أن تكون الإخبارات مشتركة في المدلول المطابقي بالكامل، كما إذا نقل المخبرون جميعاً أنهم شاهدوا قضية معيّنة من

قضايا كرمٍ حاتم، وفي هذه الحالة يوجد المضعف الكمي والمضعف الكيفي معاً، ولكن المضعف الكيفي هنا أشدّ قوّة منه في الحالة السابقة، وذلك لأنّ مصالح الناس المختلفين كلّما افترض تطابقها وتجمّعها في محور أضيق كان ذلك أغرب وأبعد بحساب الاحتمالات؛ لما بينهم من الاختلاف والتباين في الظروف والأحوال، فكيف أدّت مصلحة كلّ واحد منهم إلى نفس ذلك المحور الذي أدّت إليه مصلحة الآخرين. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا كان الكلّ ينقلون واقعة واحدة بالشخص، فاحتمال الخطأ فيهم جميعاً أبعد مما إذا كانوا ينقلون وقائع متعدّدة بينها جانب مشترك.

وفي هذه الحالة كلّما كان التوحّد في المدلول أوضح والتطابق في الخصوصيات بين إخبارات المخبرين أكمل، كان احتمال الصدق أكبر والمضعف الكيفي أقوى أثراً، ومن هنا كان اشتمال كلّ خبر على نفس التفاصيل التي يشتمل عليها الخبر الآخر مؤدّياً إلى تزايد احتمال الصدق بصورة كبيرة.

ومن أهمّ أمثلة ذلك التطابق في صيغة الكلام المنقول، كما إذا نقل الجميع كلاماً لشخص بلفظ واحد لأننا نتساءل حينئذ: هل اتّفق أن كانت للجميع مصلحة في إبراز نفس الألفاظ بعينها مع إمكان أداء المعنى نفسه بألفاظ أخرى؟ وكلّ ذلك بعيد بحساب الاحتمالات. ولهذا كلّما تكون التفاصيل في الواقعة المنقولة أكثر كان المضعف الكيفي أقوى وأسرع تأثيراً في اليقين، ومن هنا نستكشف أن هذا التطابق ناتج عن واقعية القضية وتقيّد الجميع بنقل ما وقع بالضبط. وفي ضوء ما ذكرنا يتّضح الوجه في أقوائية التواتر اللفظي من المعنوي، والمعنوي من الإجمالي كما هو واضح.

خاتمة: في بيان نوع الملازمة بين الإخبارات وتحقق المخبر به في الخارج

وقع البحث بين الأعلام في أنه هل يوجد في التواتر تلازم بين الإخبارات وبين تحقق المخبر به في الخارج أم لا؟ ولكي تتّضح حقيقة الحال في المقام لابدَّ من الإشارة إلى أقسام التلازم، فقد ذكر الأصوليون أن الملازمة على ثلاثة أقسام، عقلية وعادية واتفاقية، ومثّلوا للأولى بالملازمة بين النار والحرارة، وللثانية بطول العمر الملازم عادة مع الهرم والشيخوخة وإن كان لا يستحيل الانفكاك، وللثالثة بالقطع الحاصل صدفة واتفاقاً من مجموعة أخبار لا تبلغ حدّ التواتر. ثم ذكروا أن التواتر من مصاديق القسم الأول وهي الملازمة العقلية، أي أن هذه الإخبارات ضمن الشروط المعلومة تستلزم تحقق المخبر به خارجاً ويستحيل الانفكاك بينهما.

وتحقيق هذ البحث يستلزم الحديث في نقطتين:

الأولى: ما هو المراد من الملازمة العقلية والعادية والاتفاقية؟

هل الملازمة بين شيئين تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة أم لا؟ والجواب: إن الملازمة دائماً على نحو واحد، وهي بملاك استحالة الانفكاك عقلاً، فإن الاستحالة والإمكان لا يدرك إلا بالعقل كما هو واضح. لكن تارة يحكم العقل بهذه الملازمة مطلقاً، وذلك إذا استلزم أحد المتلازمين الآخر استلزاماً ذاتياً بحيث لا يتصوّر انفكاكه عنه أبداً وإن تغيّرت الظروف والشرائط والمقارنات، كما هو الحال في حكم العقل باستلزام وجود جسم في مكان لعدم وجوده في مكان آخر، فالجسم مادام كونه جسماً ولم يخرج عن جسميته المادّية فوجوده في مكان يستلزم عقلاً عدمه في مكان آخر؛ لاستحالة وجود جسم واحد في

مكانين متعدّدين في آن واحد. فمثل هذا الاستلزام ذاتيّ ويكـون الـلازم ذاتياً أيضاً.

وأخرى يفرض أن الاستلزام وإن كـان عقليـاً إلا أن الملـزوم لـيس ملزوماً بذاته، بل هو باعتبار بعض الشروط بحيـث لـو غيِّـرت الـشروط والظروف لارتفعت هذه الملازمة. فالملزوم إنما يكون ملزومـاً بمـا هـو مقيّد بشروط وظروف، غاية الأمر أن هذه الشرائط موجودة دائماً بحسب الخارج، كما هو الحال في بقاء الإنسان على وجـه الأرض فإنـه يـستلزم الهرم والشيخوخة، فإن هـذا الاسـتلزام عقلـيّ أيـضاً لأنـه بمـلاك العلّـة والمعلول، بمعنى أن الزمان مساوق مـع تحقّـق علّـة الـشيخوخة، ومـن المعلوم أن استلزام العلّة لمعلولها يكون عقلياً دائماً. ولكن الفارق بين ما نحـن فيـه وبـين الاسـتلزام الأول، هـو أن العمـر إنمـا يكـون مـستلزماً للشيخوخة ضمن الشروط المزاجية والـصحية التـي توجـد فـي حياتنـا الاعتيادية عادة، فلو غيّرت هذه الشروط العامّة فالعقل لا يـأبى بانفكـاك الشيخوخة عن مضيّ ذلك المقدار من العمـر، فـيمكن أن يفـرض بقـاء الإنسان حياً لمئات السنين من دون أن يصير شيخاً. وهذه هـي الملازمـة العادية.

وأما الملازمة الاتفاقية، فهي أن يكون الشيء مـستلزماً لـشيء آخـر، لكن ليس بما هو حتى يكون الاستلزام ذاتياً، بل بما هو مقيّد بشروط إلا أن تلك الشروط توجد أحياناً لا أنها توجد دائمـاً أو غالبـاً حتـى تكـون الملازمة عادية. إذن فالملازمة الاتفاقيـة هـي عبـارة عـن الملازمـة بـين الشيئين بحيث يكون وجود أحـدهما بمـا هـو مقيّـد بـشروط مـستلزماً لوجود الآخر، وتلك الشروط توجد أحياناً، وذلك كمـا يقـال إن وجـود

الإنسان في البلاد الحارّة مثلاً مستلزم لابتلائه بالسلّ، لأنّ مجرّد وجود الإنسان في البلاد الحارّة ليس علّة للابتلاء بالسلّ، وإنما يكون مستلزماً لذلك مع انضمام شروط خاصّة في المزاج قد توجد أحياناً وقد لا توجد.

والحاصل أن جميع هذه الأنحاء الثلاثة من الملازمة عقلية بملاك العلّة والمعلول. غاية الأمر أن الملزوم إذا كان ذات الشيء مهما كانت ظروفه وأحواله سمّيت الملازمة عقلية، وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروف متواجدة فيه غالباً وعادة سمّيت الملازمة عادية، وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروف قد يتّفق وجودها فالملازمة اتفاقية.

الثانية: عدم وجود هذه الأنحاء من الملازمة في التواتر

ذكرنا أن الملازمة دائماً عقلية ومرجعها إلى أن هذا علّة لذاك أو معلولاً له أو كونهما معلولين لعلة ثالثة، وإلا فبدون الربط العلي والمعلولي لا تُتصوّر الملازمة بين شيئين. وحينئذ عندما نقارن بين إخبار مئة شخص وبين تحقق موت زيد في الخارج، لنرى هل توجد ملازمة بينهما أم لا؟ نجد أن هذه الملازمة لا يتصوّر ثبوتها في المقام، لا بأن يكون إخبار مئة شخص علّة لموت زيد أو معلولاً لموت زيد أو ما هو بحكم المعلول كأن يكونا معلولين لعلّة ثالثة.

أما **الشقّ الأول**: وهو أن يكون إخبار مئة شخص علّة بالنسبة إلى موت زيد، فهذا مفروض العدم في المقام؛ لأنّ الإخبار شأنه الحكاية والكشف عن الوقع لا إيجاد ذلك الواقع بحسب الخارج.

وأما **الشقّ الثاني**: وهو أن يكون إخبار المئة معلولاً لموت زيد،

حينئذ نسأل: ما هو المعلول، هل المعلول هو جميع هذه الأخبار المئة؟ أو المعلول اجتماعها؟ أو المعلول واحد منها؟

أما **الاحتمال الأول**: وهو أن يكون المعلول جميع هذه الإخبارات المئة، أي أن كلّ واحد من هؤلاء المئة إنما أخبرنا عن موت زيد لأنّ زيداً مات، فيكون موت زيد هو الذي دعا كلَّ واحد بأن يخبرنا عن موته. ومن الواضح أن هذا غير معلوم لنا أصلاً، لأننا نحتمل أن بعض هؤلاء المئة قد أخبر عن موت زيد بدون علم، وهذا أمر محتمل في بعض أفراد التواتر وإن لم يكن محتملاً في الكلّ. إذن فلا يمكن أن يقال في المقام إن جميع هذه الإخبارات المئة معلولة لموت زيد، لأننا نحتمل أن بعض هؤلاء قد تعمّد الكذب في مقام الإخبار، ومع وجود هذا الاحتمال وجداناً في كلّ تواتر كيف نستطيع أن نقول: إن هذه الإخبارات جميعاً معلولة لموت زيد.

وأما **الاحتمال الثاني**، وهو أن يكون عنوان الاجتماع معلولاً لموت زيد، فليست ذوات الإخبارات المئة معلولة لموت زيد وإنّما اجتماع هؤلاء المخبرين معلول لموت زيد. وهذا الاحتمال أيضاً غير تام لأنه لا يتصوّر للاجتماع علّة وراء العلل التي هي لذوات هذه الإخبارات المئة، لأنّ الاجتماع عنوان انتزاعيّ قهريّ ينتزع فيما إذا وجدت هذه الإخبارات بأسبابها وعللها.

وأما **الاحتمال الثالث**، وهو أن يكون بعض هذه الإخبارات المئة معلولاً لموت زيد وناشئاً من داعي الواقع، فهنا نسأل: أيّ واحد هو المعلول من هذه الإخبارات؟ وطبعاً لا يمكن أن يقال: إن المعلول هو البعض غير المعيّن، لأنّ الفرد غير المعيَّن لا وجود له بحسب الخارج،

وكلّ معلول فهو معيَّن في الواقع ويستحيل فيه التردّد، لأنّ التردد بحسب مقام الثبوت أمر محال. إذن فلا يمكن أن يكون المعلول هو البعض غير المعيَّن واقعاً، لأنّ كلّ واحد من هذه الإخبارات لو وضعنا يدنا عليه لاحتملنا أن يكون هو المعلول ونحتمل أيضاً أن لا يكون هو المعلول. وأما البعض المعيّن، فهذا أيضاً لا يمكن أن يكون معلولاً لموت زيد لأنّ أيّ فرد نلحظه لا محالة يحتمل صدقه وكذبه، يعني أن يكون ناشئاً عن موت زيد ويحتمل أن يكون ناشئاً عن التضليل.

وبهذا ننتهي إلى أنه لا ملازمة عقلية في التواتر لأنّ كلّ خبر خبر يحتمل نشوئه من مناشئ محفوظة حتى مع كذب القضية، وإنما يحصل لنا العلم بموت زيد من ناحية حساب الاحتمالات، وذلك لأنّ المخبر الأول الذي أخبرنا بموت زيد نحتمل صدقه بدرجة ٥٠٪ وكذبه كذلك، وحينما يخبرنا الثاني يكون احتمال كذبهما معاً أضعف من احتمال كذب الأول وحده، لأنّ احتمال كذب الأول كان واحداً من اثنين، لكن احتمال كذبهما معاً يكون واحداً من أربعة، لأنّ الصور تكون أربعة:

- احتمال كذبهما معاً.
- احتمال صدقهما معاً.
- احتمال صدق الأول وكذب الثاني.
- احتمال كذب الأول وصدق الثاني.

فإذا أخبر الثالث تصير الصور ثمانية ويصير احتمال كذبهم جميعاً واحداً من ثمانية، وهكذا يضعف احتمال الكذب في المقام بمقتضى قوانين حساب الاحتمالات حتى يصل إلى درجة من الضعف بحيث

يزول ضمن قواعد معيّنة، لا لأجل ملازمة عقلية بين موت زيد وبين هذه الإخبارات.

وبهذا يتّضح بناءً على قواعد المنطق الذاتي أننا وإن كنا نعلم بالقضية القائلة (كلّ قضية ثبت تواترها فهي ثابتة) لأنّ هناك علماً بأنّ المحمول ثابت للموضوع وأنه لا ينفكّ عنه، لكن هذا لا يثبت لنا أن المحمول لا يمكن أن ينفكّ عن الموضوع، والتلازم يعني الثاني، وما نعلمه على أساس تراكم القيم الاحتمالية وزوال الاحتمال المخالف لضآلته في التواتر هو الأول.

من هنا يتبين فارق أساسيّ بين حجّية التواتر على قواعد المنطق الأرسطي، وحجّيته على أساس المنطق الذاتي، فإن الأول يفيد اليقين المنطقي والثاني يفيد اليقين الموضوعي، وهو اليقين الذي يمكن للاستدلال الاستقرائي أن يحقّقه عبر تنميته المستمرّة للتصديق بالقضية الاستقرائية.

الإجماع

الإجماع اتّفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي، وذلك أن فتوى الفقيه في مسألة شرعية بحتة تعتبر إخباراً حدسياً عن الدليل الشرعي، والإخبار الحدسي هو الخبر المبنيّ على النظر والاجتهاد في مقابل الخبر الحسّي القائم على أساس المدارك الحسّية. وكما يكون الخبر الحسّي ذا قيمة احتمالية في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبراً حدسياً يحتمل فيه

الإصابة والخطأ. وكما أن تعدّد الإخبارات الحسّية يؤدّي بحساب الاحتمالات إلى نموّ احتمال المطابقة وضآلة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الإخبارات الحدسية حتى تصل إلى درجة توجب ضآلة احتمال الخطأ في الجميع جداً، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عملياً أو واقعياً، وهذا ما يسمى بالإجماع.

الفروق الأساسية بين الإجماع والتواتر

الإجماع والخبر المتواتر مشتركان في طريقة الإثبات بحساب الاحتمالات، ويعتمد الكشف في كلٍّ منهما على هذا الحساب، ولكنهما يتفاوتان في درجة الكشف، فإن نموّ الاحتمال الموافق وتضاؤل احتمال المخالفة أسرع حركة في التواتر منه في الإجماع، وذلك لعدة أمور يمكن إبراز أهمّها في النقاط التالية:

النقطة الأولى: إن الشهادات الحسّية هي التي تكوّن مفردات التواتر، بخلاف الإجماع فإن الشهادات الحدسية هي وراء مفرداته، لأنها عبارة عن فتاوى وهي مبنيّة على النظر والاجتهاد. ومن الواضح أن احتمال الخطأ في الحدس أكبر منه في الحسّ، لأنّ نسبة الخطأ في الحدسيات أكثر بكثير من نسبته في الحسّيات، فيكون مبدأ حسابات الاحتمال التي بها نتوصّل إلى اليقين أو الاطمئنان في باب الإجماع قيمة احتمالية أضعف منه في التواتر.

فمثلاً في باب التواتر حينما يأتي ثقة ويخبر عن رؤيته لزيد في مكان ما، هنا وإن كان يوجد احتمال خطأ هذا الثقة إلا أن قيمة هذا الخطأ ليست هي ٥٠٪ بل لعله لا يتجاوز ١٠٪ ويعود السبب في ذلك

إلى أن قيمة عدم الخطأ في الحسّيات أقوى من احتمال الخطأ فيها. إذن ففي الإخبارات الحسّية يكون احتمال الخطأ من أول الأمر ضعيفاً، وعندما يأتي الثقة الثاني ويخبر أنه رأى زيداً في المكان نفسه، فهنا أيضاً احتمال الخطأ في الثاني ١٠٪ فيضرب العُشر في العُشر والنتيجة هي واحد في المئة، فإذا جاء الثالث وأخبر بنفس خبر الأولين فنضرب هذه النتيجة في الكسر الجديد فينقص احتمال الخطأ فيبلغ واحد من مليون ثم واحد من مئة مليون، وهكذا حتى يزول من عالم النفس لضعفه وضآلته.

أما في باب الإجماع فعندما نأتي إلى الفقيه الأول الذي أفتى بهذه الفتوى فإن احتمال الخطأ ليس هو ١٠٪ بل ٥٠٪ أو أكثر وذلك لأنّ احتمال الخطأ في المسائل الاجتهادية والحدسية التي تحتاج إلى إعمال النظر وتهيئة مقدّمات كثيرة أكثر وأقوى من احتمال الخطأ في الحسّيات، أي أن الذهول والاشتباه في أمر غير محسوس أقرب من الذهول والاشتباه في أمر محسوس. وعلى هذا فاحتمال الخطأ في الإخبار الحدسي الأول يعبّر عن ٥٠٪ فإذا أضفنا إليه الفقيه الثاني فنضرب ٥٠٪ في ٥٠٪ أي النصف في النصف فتكون النتيجة هي واحد من أربعة، فيكون الضعف هنا أقلّ، لأنّ الدرجة التي نريد تضعيفها بالتدريج هي ليست ضعيفة من أول الأمر، كما كان الحال في التواتر، فبهذا الاعتبار يكون حصول اليقين أو الاطمئنان في الإجماع أبطأ بكثير من التواتر.

ومن هنا كانت كاشفية الإجماع تتأثر بدرجة اقتراب فتاوى المجمعين إلى الحسّ، فكلّما كان حجم النظر والاجتهاد فيها أقلّ كانت كاشفيتها عن الواقع أقوى وآكد. وبهذا يتميز الإجماع في المسائل

الفقهية ذات المبادئ النظرية والاجتهادية عادة على الإجماع في المسائل الفقهية ذات المبادئ غير النظرية المعقدة، وكذلك يختلف الإجماع من عصر إلى عصر لأنه كلّما اقتربنا إلى عصر الأئمة عليهم السلام كان حجم الجانب الحسّي أكبر وحجم تأثر المسألة بالجانب النظري أقل، لذا كانت قيمة فتاوى القدماء أكبر من قيمة فتاوى المتأخرين، كما أنه على هذا الأساس أيضاً كلّما كان مبلغ تبصّر المجمعين وألمعيّتهم وخبرتهم للوصول إلى الواقع أكثر كانت القيمة الاحتمالية لفتاواهم أكبر.

النقطة الثانية: إن الخطأ المحتمل في باب الأمور المحسوسة غالباً ما يكون مركزه ومصبّه واحداً، بخلافه في الأمور الاجتهادية والحدسية فإن مراكز الخطأ المحتملة متعدّدة. توضيح ذلك: إنه في باب الحسّيات حينما يفرض أن الثقة الأول رأى شخصاً فاعتقد أنه زيد فأخبر أن زيداً في الدار، والثاني أيضاً رأى شخصاً وتخيّل أنه زيد فأخبر أن زيداً في الدار وهكذا الثالث والرابع إلى العاشر مثلاً، فحينئذ إذا فرض أنهم كانوا مخطئين جميعاً فهذا معناه أن اشتباههم وخطأهم كان في مركز واحد، لا أن كلّ واحد منهم اشتبه في أمر غير الآخر. وأما في الأمور الاجتهادية والنظرية فالمركز والمصبّ يكون متعدّداً، فحينما يفتي فقهاء عديدون بوجوب غَسل الشعر في غُسل الجنابة ويكونون على خطأ مثلاً، قد يكون خطأ أحدهم ناشئاً من اعتماده على رواية غير تامّة السند، وخطأ الآخر ناشئاً من اعتماده على رواية غير تامّة الدلالة، وخطأ الثالث ناشئاً من اعتماده على أصالة الاحتياط وهكذا.

ومن الواضح أن احتمال خطأ جميع العشرة في إخبارهم عن مصبّ واحد، أبعد من احتمال خطأ عشرة في إخباراتهم غير المنصبّة على

مصبّ واحد، هذه القضية وإن كنا نذكرها هنا كمصادرة معتمدين فيها على الوجدان، إلا أنها مبرهن عليها في البحوث السابقة.

من هنا كلّما كان مناشئ الفتوى في المسألة الإجماعية وجهاتها أقرب إلى المصبّ الواحد كان أقوى، كما إذا فرض أن كلّ جهات المسألة واضحة؛ لوجود رواية لا إشكال في سندها، وإنما الكلام في دلالتها، فأجمعوا على دلالتها مثلاً على الحكم المجمَع عليه، وهذا بخلاف ما إذا كان يحتمل لكلّ فتوى تخريج ومصبّ غير الآخر، كما تقدّم.

النقطة الثالثة: في التواتر لا يحتمل عادة أن يكون بعض المخبرين قد وقع تحت تأثير المخبر الآخر، لأنّ ذلك خلف المفروض في التواتر، وهذا بخلاف باب الإجماع فإن تأثر اللاحق بالسابق في الفتوى أمر واقع كثيراً، وقد يكون التأثر إجمالياً ارتكازياً، وهذا سوف ينقص كثيراً من قيمة احتمال مطابقة الفتوى اللاحقة للواقع مستقلاً عن الفتوى السابقة، وبالتالي تتغير نتائج حساب الاحتمالات، ومن هنا كلّما كانت الفتاوى أكثر عَرْضية كانت أقوى في الكاشفية عما إذا كانت مترتبة زماناً.

«والسبب في ذلك أن إخبار كلّ مخبر في مجال الأخبار الحسّية معتمد عادة على إحساسه الخاصّ، وليس خطأ كلّ واحد منهم عاملاً مساعداً على خطأ الآخر ولا عاملاً رادعاً عن خطأ الآخر، وهذا يعني أنه على تقدير خطأ أحدهما سوف لا تختلف درجة احتمال خطأ الآخر زيادة ونقصاناً. فإذا كانت قيمة احتمال خطأ الأول ٥٠٪ وقيمة احتمال خطأ الثاني ٥٠٪ أيضاً، فاحتمال خطأ الثاني على تقدير خطأ الأول يظلّ على حاله بدرجة ٥٠٪، وتسمّى الاحتمالات في مثل ذلك بالاحتمالات

المطلقة، وفي مثل ذلك لو أردنا التعرّف على قيمة احتمال خطئهما معاً كان علينا أن نضرب قيمة احتمال خطأ كلّ منهما في قيمة احتمال خطأ الآخر، والنتيجة في المثال المذكور تساوي ٢٥٪.

وأما في مجال الأخبار الحدسية فإن خطأ بعض المخبرين يشكّل عاملاً مساعداً لخطأ البعض الآخر، فمثلاً إذا أخطأ الشيخ الطوسي رحمه الله في مسألة معيّنة من حيث الفتوى، كان ذلك عاملاً مساعداً لخطأ من بعده من العلماء في تلك المسألة، فإذا كانت قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي في نفسه ٥٠٪ وقيمة احتمال خطأ المجتهد الآخر في نفسه ٥٠٪ أيضاً، فاحتمال خطأ المجتهد الآخر على تقدير خطأ الشيخ الطوسي سوف يبلغ ٨٠٪ مثلاً، وهذا هو السبب في أن احتمال الخطأ في الخبر الأول يتضمّن في مجال الحدسيات احتمالاً للخطأ في الخبر الثاني، وتسمَّى الاحتمالات في مثل ذلك بالاحتمالات المشروطة. وفي مثل ذلك لا يصحّ ضرب ٥٠٪ في ٥٠٪ لمعرفة قيمة احتمال خطئهما معاً، بل لابدَّ من ضرب ٥٠٪ التي هي قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي في ٨٠٪ مثلاً التي هي قمية احتمال خطأ الآخر على تقدير خطأ الشيخ الطوسي، والنتيجة هي ٤٠٪ أي أكثر من نتيجة الضرب في مجال الأخبار الحسّية بخمس عشرة درجة مئوية. وبهذا يظهر أن احتمال خطأ الجميع في مجال الأخبار الحسّية أسرع إلى الهبوط منه في مجال الأخبار الحدسية»[1].

النقطة الرابعة: إن احتمال الخطأ في قضية حسّية يقترن عادة بإحراز وجود المقتضي للإصابة، وهو سلامة الحواسّ والفطرة، وينشأ

---

(١) **دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية**، ص١٥٠، تحقيق وتعليق مجتمع الفكر الإسلامي، الحاشية: ٢.

الخطأ من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضي، وأما احتمال الخطأ في قضية نظرية حدسية فهو يتضمن أحياناً احتمال عدم وجود المقتضى للإصابة، أي احتمال كون عدم الإصابة ناشئاً من القصور لا لعارض من قبيل الذهول أو ارتباك البال. فمثلاً إذا أخطأ إنسان سليم الحواسّ في أمر حسّي، فإن منشأ هذا الخطأ ليس عدم وجود المقتضي للإصابة وإنما من ناحية وجود المانع، لأنه مثلاً في هذا اليوم كان شديد الجوع فكانت حواسّه مشوّشة أو لأنه كان متبلىً بالصداع فلم تكن عينه نافذة ونحو ذلك، بخلاف الخطأ في أمر نظري اجتهادي، لأننا نحتمل أن يكون ناشئاً من عدم قدرة هؤلاء الفقهاء الذين فاتتهم تلك النكتة العلمية الدقيقة للالتفات إليها، لأنّ ملكاتهم العلمية كانت أضعف من الالتفات إلى مثل هذه النكتة، فيكون الشكّ في باب الإجماع شكّ في أصل وجود المقتضي للعصمة من الخطأ، لا في وجود المانع بعد إحراز المقتضي؛ فيكون احتمال عدم العصمة من الخطأ هنا، أقوى من احتمالها هناك، لأنّ مقتضيها هنا محرَز وهناك غير محرز.

النقطة الخامسة: إن الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحدسية يحتمل نشوؤها من نكتة مشتركة، وأما الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحسّية فلا يحتمل فيها ذلك عادة، بل هي ترتبط في كلّ مخبر بظروفه الخاصّة، وكلّما كان هناك احتمال النكتة المشتركة موجوداً كان احتمال المجموع أقرب من احتماله في حالة عدم وجودها.

ويمكن توضيح هذه القاعدة من خلال مثال: لو فرضنا أن ثلاثة أشخاص أخبرونا خطأ أنهم رأوا زيداً وهو مرتدٍ لثوب أحمر، فهنا تارة نحتمل أن يكون منشأ اشتباه هؤلاء الثلاثة شيئاً واحداً من قبيل أنهم

كانوا يرون دائماً زيداً بالثوب الأحمر، وحيث إنهم رأوا شخصاً شبيهاً بـه مرتدياً للثوب الأحمر فتخيّلوا أنه زيد، وأخرى نحتمل أن منشأ خطأ كلّ واحد منهم نكتة تختلف عن الآخر، كما لو فـرض أن الأول أخطـأ لأنـه كان مبتلى بالصداع والثاني رأى عليه الثوب الأحمر والثالث كان جائعاً.

وفي مثل ذلك فإن المحتملات إذا كان يحتمل وقوعهـا كلّهـا بنكتـة واحدة، فضمّ بعضها إلى بعض لا يكون سبباً لتـضعيف احتمـال الخطـأ، لأنّ النكتة واحدة على أيّ حال، وأما إذا كان وقوع كلّ واحد منها بنكتـة غير النكتة التي وقع فيها الآخر، فحينئذ ضمّ بعضها إلـى بعـض يوجـب ضعف احتمال الخطأ.

ولكن قد يقال: ما الفرق بين ما تقدّم في النقطة الثانية حيث قيـل إن المركز المحتمل للأخطاء المتعدّدة إذا كان واحداً أو متقارباً، كان احتمال تراكم الأخطاء عليـه أضـعف والعكـس صـحيح، وبـين مـا نحـن فيـه. فالجواب: «إن النقطة الثانية كانت تعتمد على ملاحظـة مراكـز الأخطـاء، وهذه النقطة تعتمد على ملاحظـة مناشـئ الأخطـاء، والمقـصود بمركـز الخطأ ما أخطأ فيه المخبر أو قل: إنه متعلَّق الخطأ ومصبّه كالاعتماد على رواية غير تامّة السند بتخيّل كونها تامّة السند، أو الاعتماد على رواية غير تامّة الدلالة بتخيّل كونها تامّة الدلالة، أو الاعتماد علـى أصـالة الاحتيـاط فيما ينبغي الاعتماد فيه على أصالة البراءة، إلى غير ذلك مما يخطـئ فيـه المجتهد عند الاستنباط، فإن أمثال هذه الأمور تعتبـر مراكـز للأخطـاء لا مناشئ لها وإن كان قد يعبَّر عنها بمناشئ خطأ الفتوى. والمقصود بمنـشأ الخطأ هو السبب التكويني الذي يؤدّي إلى الخطأ كضعف البـصر الـذي يؤدّي إلى الخطأ في الرؤية، وضعف المستوى العلمي العامّ لدى العلمـاء

في عصر معيَّن، الذي يؤدّي إلى الخطأ في الاستنباط لديهم، إلى غير ذلك من الأسباب التكوينية التي تؤدّي إلى الخطأ وليست هي مصبّاً له.

ففي النقطة الثانية التي مضت كان الملحوظ هو تعدّد المراكز ووحدتها، فكلّما كانت المراكز متّحدة أو متقاربة ـ كما هو كذلك في الأخبار الحسّية عادة ـ كان احتمال اجتماع تلك الأخطاء أبعد. وكلّما كانت المراكز متعدّدة ومتباعدة ـ كما يقع ذلك كثيراً في الأخبار الحدسية ـ كان احتمال اجتماع تلك الأخطاء أقرب.

وأما في النقطة الخامسة فالملحوظ هو تعدّد المناشئ ووحدتها، فكلّما احتملنا وحدة المنشأ أو كان احتمالها أقوى كما في الأخبار الحدسية التي نحتمل تأثّرها جميعاً بظرف اجتماعي أو علمي واحد، كان احتمال اجتماع تلك الأخطاء أقرب، وكلّما لم نحتمل وجود منشأ مشترك للأخطاء أو كان احتماله أضعف كما هو كذلك عادة في الأخبار الحسّية، كان احتمال اجتماع تلك الأخطاء أبعد(١).

بناءً على هذه القاعدة التي ذكرت هنا فإن خطأ الفقهاء المجمعين في عصر معيّن إذا كان محتمل الاستناد إلى منشأ واحد، حينئذ لا يضعف هذا احتمال الخطأ بضمّ بعضهم إلى بعض. ولعلّ من أهمّ المناشئ المشتركة التي قد تؤدّي باجتماع عدد كبير من الفقهاء على الخطأ هي حركة التطوّر العلمي التي رافقت علم الأصول وعلم الفقه، حيث إنهما كانا في تكامل مستمرّ وانتقال من مرحلة إلى مرحلة أدقّ وأعمق. فبعد الالتفات إلى هذه الحقيقة، وأن كلّ مرحلة من مراحل علم

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٢، الحاشية رقم١.

الأصول مثلاً إنما وصل إليه هذا العلم بعد طيّ مراحل سابقة عليه، لم يكن بالإمكان بحسب طبيعة تطوّر العلوم أن يكتب الشيخ الطوسي مثلاً بدلاً عن كتاب العدّة كتاباً آخر في الأصول على مستوى تقريرات الميرزا النائيني، لأنّ كتاب العدة كان يمثّل مرحلة من مراحل تطوّر هذا العلم، ثم استمر تكامل وتطوّر هذا العلم بالتدريج حتى وصل إلى ما انتهى إليه في عصرنا الحاضر.

إذا التفتنا إلى هذا نقول: لو فرض أن الفقهاء يومئذ كانوا قد أفتوا بعدم صحّة الصلاة مع وجود النجاسة في المسجد وذهبوا إلى وجوب إزالتها عن المسجد أولاً وأجمعوا على ذلك، فهنا لعلّ إجماعهم كان ناشئاً من عدم التفاتهم إلى قاعدة إمكان الترتّب.

قد يقال: إن هذه النكتة قد يغفل عنها فقيه أو فقيهان أو ثلاثة، أما أن يغفل عنها كلّ أولئك الإعلام الذين كانوا في ذلك العصر، فبعيد جداً بحساب الاحتمال. والجواب: إن هذا ليس ببعيد؛ لأنّ احتمال غفلتهم جميعاً إنما هو معلول لمنشأ واحد وهو طبيعة التطوّر العلمي الذي مر به هذا العلم، فإن نظرية إمكان الترتّب ما كان ليلتفت إليها إلا بعد الالتفات إلى باب التزاحم وبعد التنبه إلى الفرق بين التزاحم والتعارض، ولم يكن ليحصل ذلك إلا بعد ممارسة علمية شاقّة وطويلة أدّت إلى مثل هذه النتائج العميقة والدقيقة.

على هذا فمن المعقول جداً أن تحصل غفلة عامّة من مثل هذه النظريات في أول مراحل تكوّن علم الأصول والفقه، لأنّ الالتفات إلى هذه النظرية وما يشاكلها يحتاج إلى حركة علمية واسعة، وهذه الحركة تحتاج إلى زمان لابدَّ من طيّه حتى يمكن الوصول إلى مثل هذه

المرحلة. إذن فاحتمال غفلتهم جميعاً عن هذه النكتة المشتركة معقول جداً ولا غرابة فيه، لأنّ العصر الذي يخلو من التفريعات الفقهية فضلاً عن أن تصل إلى أوج كمالها، كما أشار إليه الشيخ الطوسي في كتابه المبسوط بقوله: «وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوّق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك (التفريعات الفقهية) تتوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل وتضعف نيّتي أيضاً فيه قلّة رغبة هذه الطائفة فيه وترك عنايتهم به، لأنهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتى أن مسألة لو غيِّر لفظها وعبِّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها...»[1].

كيف يتوقّع من مثل هذه المرحلة التي مرّ بها علم الفقه أن يكون سبباً لتكامل قواعد علم الأصول؛ لما عرفنا أن علم الأصول يقوم بدور المنطق لعلم الفقه، والعلاقة بينهما علاقة النظرية بالتطبيق، لأنّ علم الأصول يمارس وضع النظريات العامّة عن طريق تحديد العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وعلم الفقه يمارس تطبيق تلك النظريات والعناصر المشتركة على العناصر الخاصّة التي تختلف من مسألة إلى أخرى.

وهذا الترابط الوثيق بين العلمين هو الذي يفسّر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنية الأصولية ومستوى البحث العلمي على صعيد النظريات من ناحية، وبين الذهنية الفقهية ومستوى البحث العلمي على صعيد التطبيق من ناحية أخرى، لأنّ توسع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظرية خطوةً إلى

(١) **المبسوط في فقه الإمامية**، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسين الطوسي، ج١، ص٢، المطبعة الحيدرية، طهران، سنة ١٣٨٧هـ.

الأمام، لأنه يثير أمامها مشاكل ويضطرّها إلى وضع النظريات العامّة لحلولهـا. كما أن دقّة البحث في النظريات تـنعكس علـى صـعيد التطبيـق، إذ كلّمـا كانت النظريات أدقّ تطلّبت طريقة تطبيقها دقّة وعمقاً واستيعاباً أكبر.

وهذا التفاعل المتبادل بين الـذهنيتين والمـستويين الفكـريين لعلـم الأصول وعلم الفقه يؤكّده تاريخ العلمين على طول الخطّ وتكشف عنـه بوضوح دراسة المراحل التي مرّ بها البحث الفقهي والبحث الأصولي في تاريخ العلم. فقد كان علم الأصول يتّسع ويثـرى تـدريجيّاً تبعـاً لتوسّـع البحـث الفقهـي، لأنّ اتّـساع نطـاق التطبيـق الفقهـي كـان يلفـت أنظـار الممارسين إلى مشاكل جديدة، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبة وتتّخذ الحلول صورة العناصر المشتركة في علم الأصول.

كما أن تدقيق العناصر المشتركة في علم الأصول وتحديد حـدودها بشكل صارم كان ينعكس على مجال التطبيق، إذ كلّما كانـت النظريـات العامّة موضوعة في صيغ أكثر صرامة وبدقّة أكبـر، كانـت أكثـر غموضـاً وتطلّبت في مجال التطبيق التفاتاً أكبر وانتباهاً أكمل.

فروق أخرى

وهناك نقاط وعوامل أخرى جزئية للفرق بين الإجماع والتواتر غيـر ما ذُكر، لا ضابط لها وإنمـا نـشير إلـى بعـض نكاتهـا العامّـة، وتفـصيل الحديث عنها موكول إلى البحث الفقهي كلّ باب بحسبه.

- منها: نوعية العلماء المتّفقين مـن الناحيـة العلميـة، ومـن ناحيـة قربهم من عصر النصوص.
- ومنها: طبيعة المسألة المتَّفق على حكمها، وكونهـا مـن المـسائل

المترقَّب ورود النصّ بشأنها أو من التفصيلات والتفريعات.

• ومنها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسألة وظروفها الاجتماعية، فقد يتّفق أنها بنحو يقتضي توافر الدواعي والظروف على إشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعة حقاً.

• ومنها لحن كلام أولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم، ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظرية موهونة، إلى غير ذلك من النكات والخصوصيات.

هذا تمام ما ينبغي أن يقال في النكات التي تكون دخيلة في بطء حصول اليقين أو الاطمئنان في باب الإجماع، وتكون معيقة عن إجراء حساب الاحتمالات.

إشكال وجواب

قلنا إن كشف الإجماع بحساب الاحتمال يقوم على أساس أن الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة، فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً، وبقدر احتمال الإصابة يشكلّ قرينة احتمالية لصالح إثبات الدليل الشرعي، وبتراكم الفتاوى تتجمّع القرائن الاحتمالية لإثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحوّل بالتالي إلى يقين لتضاؤل احتمال الخلاف.

ويستفاد من كلام بعض الأعلام الاعتراض على اكتشاف الدليل الشرعي من الإجماع بالنقطتين التاليتين:

الأولى: إن غاية ما يتطلّبه افتراض أن الفقهاء لا يفتون بدون دليل أن يكونوا قد استندوا إلى رواية عن المعصوم اعتقدوا ظهورها في إثبات

الحكم وحجّيتها سنداً، وليس من الضروريّ أن تكون الرواية في نظرنا لو اطّلعنا عليها ظاهرة في نفس ما استظهروه منها، كما أنه ليس من الضروريّ أن يكون اعتبار الرواية سنداً عند المجمعين مساوقاً لاعتبارها كذلك عندنا، إذ قد لا نبني إلا على حجّية خبر الثقة ويكون المجمعون قد عملوا بالرواية لبنائهم على حجّية الحسن أو الموثق، أي أنهم قد بنوا على حجّية أوسع دائرة مما هو مقبول عندنا.

الثانية: إن أصل كشف الإجماع عن وجود رواية خاصّة دالة على الحكم ليس صحيحاً، لأننا إن كنا نجد في مصادر الحديث رواية من هذا القبيل فهي واصلة بنفسها لا بالإجماع ولابد من تقييمها بصورة مباشرة، وإن كنا لا نجد شيئاً من هذا فلا يمكن أن نفترض وجود رواية، إذ كيف نفسّر حينئذ عدم ذكر أحد من المجمعين لها في شيء من كتب الحديث أو الاستدلال مع كونها هي الأساس لفتواهم على الرغم من أنهم يذكرون من الأخبار حتى ما لا يستندون إليه في كثير من الأحيان.

ولنبدأ بالجواب على النقطة الثانية فنقول: إن الإجماع من أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة المتقدّمين لا نريد به أن نكتشف رواية على النحو الذي فرضه المعترض لكي يبدو عدم ذكرها في كتب الحديث والفقه غريباً، وإنما نكتشف به ـ في حالة عدم وجود مستند لفظي محدّد للمجمعين ـ ارتكازاً ووضوحاً في الرؤية متلقّىً من الطبقات السابقة على أولئك الفقهاء المتقدّمين، لأنّ تلقي هذا الارتكاز والوضوح هو الذي يفسّر حينئذ إجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدّمين، على الرغم من عدم وجود مستند لفظي مشخَّص بأيديهم. وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلك الطبقات التي تشتمل على الرواة وحمَلة الحديث من معاصري

أئمة أهل البيت عليهم السلام، يكشف عادة عن وجود مبررات كافية في مجموع السنّة التي عاصروها من قول أو فعل وتقرير أوحت إليهم بذلك الوضوح والارتكاز، وبهذا يزول الاستغراب المذكور، إذ لا يفترض تلقّي المجمعين من فقهاء عصر الغيبة رواية محدّدة وعدم إشارتهم إليها، وإنما تلقّوا جوّاً عامّاً من الاقتناع والارتكاز الكاشف، فمن الطبيعي أن لا تذكر رواية بعينها.

وفي هذا الضوء يتّضح الجواب على النقطة الأولى أيضاً، لأنّ المكتشَف بالإجماع ليس رواية اعتيادية ليعترض باحتمال عدم تماميتها سنداً أو دلالة، بل هو هذا الجو العامّ من الاقتناع والارتكاز الذي يكشف عن الدليل الشرعي.

وجوهر النكتة في المقام هو افتراض الوسيط بين إجماع أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة والدليل الشرعي المباشر عن المعصوم، وهذا الوسيط هو الارتكاز لدى الطبقات السابقة من حملة الحديث وأمثالهم من معاصري الأئمة عليهم السلام، وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقي عن الدليل الشرعي، ولهذا فإن أيّ بديل للإجماع المذكور في إثبات هذا الوسيط والكشف عنه يؤدّي دور الإجماع نفسه، فإذا أمكن أن نستكشف بقرائن مختلفة أن سيرة المتشرعة المعاصرين للأئمة والمخالطين لهم واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقدة على الالتزام بحكم معيّن، كفى ذلك في إثبات هذا الحكم.

وبهذا يظهر أننا غير تابعين لعنوان الإجماع، إذ لم يقع موضوعاً لحجّية أو أثر شرعي، وإنما المناط الكشف عن ارتكاز أصحاب الأئمة عليهم السلام، المعاصرين لهم والمعاشرين معهم، وهذا يكفي فيه الجيل

الطليعي من علمائنا الأبرار الأقدمين الذين كانوا هم حمَلَة علم أولئك وامتداد فقههم في المحاور الرئيسية لوجودهم، فضمّ غيرهم من علماء أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ممن لم يكن بمستواهم علماً أو مكانة وقرباً من محاور فقه أهل البيت أو اهتماماً بتلقّيه وضبطه ونقله لا يكون دخيلاً في ملاك الحجّية الذي شرحناه، وهو الكشف عن الارتكاز بحساب الاحتمالات الكاشف عن رأي المعصومين ونظرهم.

من هنا لا نرى قدح مخالفة الإجماع من قبل بعض القدماء من الأصحاب إذا كان سنخ مخالف - بلحاظ ظرفه التاريخي أو وضعه العلمي أو خصوصيته في آرائه - تكون مخالفته غير متعارفة وخارجة عن روح الفقه الإمامي وإطاره العامّ.

الشروط المساعدة على كشف الإجماع

على أساس ما عرفنا من طريقة اكتشاف الدليل الشرعي بالإجماع وتسلسلها، يمكن أن نذكر الأمور التالية كشروط أساسية لكشف الإجماع عن الدليل الشرعي بالطريقة المتقدّمة الذكر أو مساعدة على ذلك:

الأول: أن يكون الإجماع من قبل المتقدّمين من فقهاء عصر الغيبة الذين يتّصل عهدهم بعهدة الرواة وحملة الحديث والمتشرعين المعاصرين للمعصومين، لأنّ هؤلاء هم الذين يمكن أن يكشفوا عن ارتكاز عامّ لدى طبقة الرواة ومن إليهم دون الفقهاء المتأخرين.

الثاني: أن لا يكون المجمعون أو جملة معتدّ بها منهم قد صرّحوا بمستند محدّد لهم، بل أن لا يكون هناك مستند معيّن من المحتمل استناد المجمعين إليه وإلا كان المهمّ تقييم ذلك المستند. نعم في هذه

الحالة قد يشكّل استناد المجمعين إلى دليل معيّن قوّة فيه ويكمل ما يبدو من نقصه، ومثال ذلك أن يثبت فهم معنىً معيّن للرواية من قبل كلّ الفقهاء المتقدّمين القريبين من عصر تلك الرواية والمتاخمين لها، فإن ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك المعنى؛ نظراً لقرب أولئك من عصر النصّ وإحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنا.

الثالث: أن لا توجد قرائن عكسية تدلّ على أنه في عصر الرواة والمتشرّعة المعاصرين للأئمة عليهم السلام لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤية الواضحة اللذان يراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدّمين، والوجه في هذا الشرط واضح بعد أن عرفنا كيفية تسلسل الاكتشاف ودور الوسيط المشار إليه فيه.

الرابع: أن تكون المسألة من المسائل التي لا مجال لتلقّي حكمها عادة إلا من قبل الشارع، وأما إذا كان بالإمكان تلقّيه من قاعدة عقلية مثلاً أو كانت مسألة تفريعية قد يستفاد حكمها من عموم دليل أو إطلاق فلا يتمّ الاكتشاف المذكور.

مقدار دلالة الإجماع

لما كان كشف الإجماع قائماً على أساس تجمّع أنظار أهل الفتوى على قضية واحدة، اختصّ بالمقدار المتّفق عليه. ففيما إذا اختلفت الفتاوى بالعموم والخصوص لا يتمّ الإجماع إلا بالنسبة لمورد الخاصّ. ويعتبر كشف الإجماع عن أصل الحكم بنحو القضية المهملة أقوى دائماً من كشفه عن الإطلاقات التفصيلية للحكم، وذلك لأنا عرفنا سابقاً أن كشف الإجماع يعتمد على ما يشير إليه من الارتكاز في طبقة الرواة ومن

إليهم، وحينما نلاحظ الارتكـاز المكتـشف بالإجمـاع نجـد أن احتمـال وقوعِ الخطأ في تشخيص حدوده وامتداداته من قبـل المجمعـين أقـوى نسبياً من احتمال خطئهم في أصل إدراك ذلك الارتكـاز، فـإن الارتكـاز بحكم كونه قضية معنوية غير منـصبّة فـي ألفـاظ محـدّدة، قـد يكتنـف الغموض بعض امتداداته وإطلاقاته.

تلخيص

خلاصة ما تقـدّم هـو أن التطبيـق الـصحيح لنظريـة الاحتمـال فـي الإجماع يتمثل في أن الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى أو بُعيدها إلى فترة كالمفيد والمرتـضى والطوسـي والـصدوق، إذا اسـتقرّ فتـواهم جميعاً على حكم ولم يكن يوجد بأيدينا ما يقتضي تلك الفتوى بحـسب الصناعة لكونها على خلاف القواعد العامّة المنقولة من قبل نفس هـؤلاء في كتب الحديث مثلاً، استكشفنا وجـود مأخـذ علـى الحكـم المـذكور بيدهم، وذلك بالبيان التالي:

إن إفتاء أولئك الأجلاّء من دون دليل ومأخذ غير محتمل في حقّهم مع جلالة قدرهم وشدّة تورّعهم عن ذلك، كما أنهم لا يتحمّل في حقّهم أن يكونوا قد غفلوا عن مقتضى القاعدة الأوّليـة المخالفـة لتلـك الفتـوى لأنهم هم نقَلَته إلينا بحسب الفرض، خـصوصاً إذا كانـت تلـك القاعـدة واضحة مشهورة مطبَّقة من قبلهم في نظائر ذلك، فلابدَّ من وجود مأخـذ على أساسه خرجوا عن مقتضى تلك القاعدة، وذلك المأخذ المخـصِّص لحكم القاعدة يتردّد في بادي الأمر بين احتمالين:

- أن تكون هناك رواية عندهم قد استندوا إليها ولم تصل إلينا.

إلا أن هذا الاحتمال ساقط عادة إذ لـو كانـت توجـد روايـة كـذلك عندهم، فكيف لم يذكروها في كتبهم الفقهية الاسـتدلالية أو الروائيـة، إذ من غير المعقول أنهم جميعاً قد استندوا إلى رواية واضحة الدلالـة علـى ذلك ولذلك أجمعوا على مضمونها، ومع ذلك لم يتعرّض لـذكرها أحـد منهم، مع أنهم قد تعرّضوا لروايات ضـعاف لا يـستندون إليهـا سـنداً أو دلالة في مجاميعهم الحديثية أو كتبهم الاستدلالية؟ بل كيف يحتمل ذلك مع ملاحظة أن فتاواهم ومتونهم الفقهيـة كانـت علـى حـسب الروايـات الواردة غالباً – كما ذكره الشيخ الطوسي في مقدّمة كتابه «المبسوط» – لا أنها تفريعات وتشقيقات مستقلّة كما في المتون الفقهية المتأخرة؟ فكيف يفترض وجود رواية لم يجعلوا لها متناً في كتبهم فغفلوا عنها نهائياً؟ كلّ ذلك يوجب العلم بسقوط هذا الاحتمال، وبالتالي تعيين الاحتمال الآخر.

● وهو أنهم قد تلقّوا الحكم المذكور بنحـو الارتكـاز العـامّ الـذي لمسوه عند الجيل الأسبق منهم وهم جيـل أصـحاب أئمـة أهـل البيـت عليهم السلام، الذين هم حلقة الوصل بينهم وبين الأئمة علـيهم الـسلام، ومنهم انتقل كلّ هذا العلـم والفقـه إلـيهم، وهـذا الارتكـاز لـيس روايـة محدّدة لكي تنقل، بل هو مستفاد بنحو أو آخر من مجموع دلالات السنة من فعل المعصوم أو تقريره أو قوله على إجمالها، ولهذا لم تـضبط فـي أصل معيّن، وهذا هو التفسير الذي تلتئم به قطعياتنا الوجدانية في المقام.

ولما كانت كلّ هذه الافتراضات قريبة من الحسّ لأنّ الارتكـاز أمـر كالحسّ وليس كالبراهين العقليـة الحدسـية، لا يمكـن أن يقـال: لعلهـم أخطأوا جميعاً في فهمه، فلا محالة يحصل الجزم أو الوثوق بـالحكم ضـمن شروط وتحفّظات لابدّ من أخذها بعين الاعتبار لتتمّ الحسابات الكاشفة.

وبالالتفات إلى ما تقدّم يتبيّن معنى ما استقرّ عليه رأي المتأخّرين من الأصوليين بحسب ارتكازهم من أن الإجماع بالملازمة الاتفاقية – لا العقلية ولا العادية – يكشف عن قول المعصوم. فإن المستند الفنّي لما ذكروه هو أن كاشفية الإجماع إنما هي بنكتة حساب الاحتمالات، وهو يتأثر بعوامل وضوابط عامّة وخاصّة متعدّدة، ولهذا تختلف الإجماعات من حيث الكشف المذكور حسب اختلاف مواردها وخصائصها.

كما أنه باكتشاف الضوابط المتقدّمة لحصول الإجماع يُقضى على الفوضى الفقهية في الاستدلال بالإجماع، إذ قلّما يمكن تحديد وتفسير مواقف بعض الفقهاء في مجموع المسائل الفقهية، حيث قد يناقَش الإجماع في مسألة ولا يناقش في أخرى.

هذا تمام الكلام في الإجماع البسيط وحجّيته، وقد اتّضح أنه بناءً على منهج منطق الاحتمال في حجّية الإجماع، يكون الإجماع دائماً دليلاً طولياً على الحكم الشرعي، لأنه يكشف عن الارتكاز المتشرّعي الذي هو عبارة عن السيرة المتشرّعية.

❊ ❊ ❊

فهرس المحتويات

القسم الأول

عرض المذهب الذاتي

القسم الثاني

المعطيات الأساسيَّة التي تترتب على المذهب الذاتي

الفصل الأول

معطيات البحث المنطقي

الفصل الثاني

معطيات البحث الفلسفي

الفصل الثالث

معطيات البحث العقائدي

الفصل الرابع

معطيات البحث الأصولي

١. **الأسس المنطقية للاستقراء**، محمد باقر الصدر، الطبعة الرابعة، دار التعارف للمطبوعات.
٢. **الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش**، السيد عمار أبو رغيف، الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٠٩هـ .
٣. **الإشارات والتنبيهات**، للشيخ أبي علي بن عبد الله بن سينا، في علم المنطق. مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي.
٤. **الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر.
٥. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تأليف السيد محمد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق، مرتضى مطهري، ترجمة عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.
٦. **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام الكليني الرازي، باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة، من كتاب الحجة.
٧. **الإمام الحسين**، عبد الله العلايلي، دار مكتبة التربية، بيروت، ١٩٧٢.
٨. **الإمامة**، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة جواد علي كسار.
٩. **بحث حول الإمامة**، حوار مع السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسار، الطبعة السادسة، دار فراقد.
١٠. **بحوث في علم الأصول**، مباحث الحجج والأصول العملية: تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، السيد محمود الهاشمي، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥ه .
١١. **تاريخ الطبري**، تاريخ الأمم والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، لبنان.
١٢. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تأليف الفقيه المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
١٣. **تقييد العلم**، للخطيب البغدادي، تحقيق الدكتور يوسف العش، دار إحياء السنّة، ١٣٩٥هـ .
١٤. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، للحافظ جمال الدين يوسف المزي، مؤسسة الرسالة، حققه: الدكتور بشّار عوّاد معروف.

١٥. **الجوهر النضيد**، تأليف العلامة جمال الدين حسن بن يوسف الحلي، طبعة انتشارات بيدار، سنة ١٣٦٣هـ .

١٦. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تأليف الفقيه المحدث الشيخ يوسف البحراني، دار الكتب الإسلامية، النجف الأشرف، ١٩٥٧م.

١٧. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الحكيم الإلهي صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.

١٨. **الدرر النجفية**، لمؤلفه المحدث الشيخ يوسف البحراني، الطبعة الحجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٩. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، الإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، دار الفكر.

٢٠. **دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية** تحقيق وتعليق مجتمع الفكر الإسلامي.

٢١. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، للعلامة السيد محمود الآلوسي البغدادي، قرأه وصحّحه محمد حسين العرب، بإشراف هيئة البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع

٢٢. **شناخت شناسي در قرآن**، آية الله جوادي آملي، بالفارسية.

٢٣. **صحيح البخاري**، بحاشية السندي، للعلامة أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، دار المعرفة، لبنان.

٢٤. **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**.

٢٥. **فقه أهل البيت عليهم السلام**، مجلة فقهية تخصصية فصلية.

٢٦. **الطبقات الكبرى** لابن سعد، دار صادر، بيروت.

٢٧. **عمدة القاري**.

٢٨. **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**، العلامة الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، تحقيق مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

٢٩. **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٥م.

٣٠. **كتاب البرهان**، ابن سينا.

٣١. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، العلاّمة الحلي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه الأستاذ حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة.

٣٢. **كفاية الطالب في مناقب علي ابن أبي طالب**.

٣٣. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، للعلامة المتقي الهندي، الباب الثاني في الاعتصام بالكتاب والسنة، مؤسسة الرسالة.
٣٤. **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، الإمام فخر الدين الرازي، مكتبة الأسدي، طهران.
٣٥. **المبسوط في فقه الإمامية**، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسين الطوسي، المطبعة الحيدرية، طهران، سنة ١٣٨٧هـ .
٣٦. **محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره**، نخبة من الباحثين، دار الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.
٣٧. **مروج الذهب للمسعودي**
٣٨. **المستدرك على الصحيحين في الحديث** ، للحاكم النيسابوري، وفي ذيله تلخيص المستدرك للذهبي، دار الفكر.
٣٩. **المعالم الجديدة للأصول**، تأليف سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ .
٤٠. **معيار العلم**، الغزالي.
٤١. **مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد) دراسة وتحليل، تأليف د. جيرار جهامي، دار الشروق، بيروت.
٤٢. **مقباس الهداية في علم الدراية**، تأليف العلامة الفقيه والرجالي الكبير الشيخ عبد الله المامقاني، تحقيق الشيخ محمد رضا المامقاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٤٣. **الملل والنحل**، الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
٤٤. **منطق الشفاء، البرهان**، ابن سينا.
٤٥. **المنطق** للشيخ محمد رضا
٤٦. **المنطق الوضعي**، زكي نجيب محمود
٤٧. **منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج**، علي الشهرستاني.
٤٨. **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم

المشرّفة.
٤٩. **الميزان في تفسير القرآن**، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
٥٠. **نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، في الرد على التحفة الاثني عشرية**، السيد علي الحسيني الميلاني.
٥١. **نهاية الحكمة**، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، سنة١٤٠٤هـ .
٥٢. **نهاية المرام في علم الكلام**، نابغة عصره وفريد دهره العلامة الحلّي، تحقيق: فاضل العرفان، تحت إشراف آية الله جعفر السبحاني.
٥٣. **نهج البلاغة**